ALAIN DE BENOIST
ANDRÉ BÉJIN
PIERRE-ANDRÉ TAGUIEFF

RAZZISMO E ANTIRAZZISMO

BIBLIOTECA COMUNALE DI MILANO
GEN
O
947

re studiosi di grande qualità, divisi dai punti di ista ma accomunati dalla passione civile, affronano alla luce di una serrata analisi politica, filosoica e sociologica una delle questioni più imporanti e preoccupanti della nostra epoca: le tensioni che discendono dalle differenze etniche o azziali e dalle loro percezioni. Un problema al uale l'evoluzione demografica, e in particolare uella dei flussi migratori, rischia di conferire n'attualità di lungo periodo.

Lontano dalla spicciola demagogia e dai pregiudizi strumentali, questo dialogo a tre voci investe non solo il « razzismo », di cui peraltro smonta le immagini di comodo e propone nuove e più solide definizioni, ma anche l'« antirazzismo », troppo spesso utilizzato come paravento per celare forme egoistiche e odiose di negazione del diritto alla differenza di individui, popoli e culture.

Da Alain de Benoist, capofila della *Nouvelle Droite*, Pierre-André Taguieff, noto studioso di area socialista, e André Béjin, sociologo ispirato ad una sinistra non-conformista, una proposta di rifondazione delle basi della convivenza civile da cui non potrà prescindere il dibattito di questa fine di millennio.

Alain de Benoist, scrittore, giornalista, direttore delle riviste « Krisis » e « Nouvelle Ecole », ha pubblicato numerose opere. In Italia sono state tradotte *Il male americano* (con Giorgio Locchi, LEdE), *Nietzsche, morale e « grande politica »* (Il Labirinto), *Visto da destra, Moeller van den Bruck o la Rivoluzione Conservatrice, Le idee a posto* (Akropolis), *Come si può essere pagani?* (Basaia), *Democrazia: il problema* (Arnaud), *Il nemico principale, Oltre l'Occidente* (La Roccia di Erec), *L'eclisse del sacro* (con Thomas Molnar, Settecolori).

Pierre-André Taguieff, sociologo e politologo, ricercatore del CNRS, collabora a numerose riviste scientifiche francesi ed estere. Fra le sue opere, *La force du préjugé* e, come curatore, *Face au racisme* (La Découverte), *Théories du nationalisme* (con Gil Delannoi et alii, Kimé). In Italia, suoi scritti sono stati tradotti nel volume collettaneo *Razzismi* (Angeli) e nel mensile « MondOperaio ».

André Béjin, sociologo della scienza, collabora a numerose pubblicazioni scientifiche. Fra le sue opere, *Le sang, le sens et le travail: Georges Vacher de Lapouge, darwiniste social, fondateur de l'anthroposociologie* e *De Malthus à la sociobiologie. Les formes de prise en considération des liens du sang.*

947

ALAIN DE BENOIST
ANDRÉ BÉJIN
PIERRE-ANDRÉ TAGUIEFF

RAZZISMO E ANTIRAZZISMO

BIBLIOTECA COMUNALE DI MILANO
586216

BIBLIOTECA COMUNALE MILANO

LA ROCCIA DI EREC

COMUNALE
BIBLIOTECA DI MILANO
GEN
O
947

Titolo originale dell'opera da cui sono estratti i saggi pubblicati:
Racismes, antiracismes
(a cura di André Béjin e Julien Freund)

Traduzione di Marco Tarchi

© Editions Klincksieck-Librairie des Méridiens, Paris, France

© per la traduzione italiana:
Cooperativa culturale La Roccia di Erec, Via Laura 10/r, 50121 Firenze
Tel. e Fax 055/23.40.714

NOTA DELL'EDITORE

Non c'è purtroppo bisogno di spendere troppe parole sull'attualità del tema affrontato da questo libro. In una fine di millennio turbata da rapidi e massicci sconvolgimenti degli assetti geopolitici e contraddistinta da una vera e propria ondata di conflitti a base etnica, quello della distanza culturale fra popolazioni di diversa origine sta diventando *il* problema per eccellenza in materia di convivenza civile, e dunque il soggetto di studio più rilevante per tutti coloro che alle norme, alle forme e alle tecniche di tale convivenza — e cioè alla politica, intesa nell'accezione più schietta del termine — dedicano la propria attenzione. Ad uno degli aspetti più rilevanti dell'odierno incontro/scontro fra le razze umane — lo spostamento di milioni di individui dalle aree economicamente depresse del Sud del mondo verso quelle del Nord, alla ricerca di una porzione di benessere — sembra d'altronde destinata a legarsi la prima profonda trasformazione complessiva del sistema politico europeo formatosi nell'Ottocento, all'epoca delle rivoluzioni nazionali e industriali, e rafforzatosi, a fasi alterne e malgrado due guerre mondiali, lungo l'intero ventesimo secolo. L'immigrazione, con il suo carico di conseguenze psicologiche e pratiche su larga scala, si configura infatti sempre più come il fattore destinato a produrre una nuova frattura interna alle società sviluppate dell'Occidente, un nuovo *cleavage* capace non solo di aggiungersi a quelli tradizionali (centro/periferia, Stato/chiese, città/campagne, datori di lavoro/lavoratori subordinati) ma anche di attraversarli e scompaginarli, ridefinendo le identificazioni e le lealtà di partito, sindacali e persino subculturali che ne erano nate e dando vita a nuovi antagonismi e ad altrettanti corrispondenti soggetti politici. Così come, su un altro piano, l'emersione (o, più spesso, la riemersione) di forti domande di autonomia e di indipendenza governate dalla logica dell'identità etnica — nei territori in ebollizione dell'ex-impero sovietico o dei suoi paesi satelliti, ma anche, per non citare che un esempio di segno opposto ma di logica analoga, in Sudafrica — sta scardinando le basi del sistema di relazioni internazionali consolidatosi nell'ultimo mezzo secolo.

Malgrado questi precisi segnali, il dibattito intellettuale sulla questione dei rapporti fra le razze nell'epoca della comunicazione planetaria e delle interdipendenze economiche e tecnologiche universali non sembra fare passi avanti.

E il silenzio dei professionisti delle argomentazioni razionali lascia il campo libero da un lato ai demagoghi, desiderosi di conquistarsi spazi di azione politica e possibilmente di potere con lo sfruttamento di inquietudini e tabù, e dall'altro ai pianificatori di nuove forme di asservimento sociale, che dietro la retorica dei buoni sentimenti celano concreti progetti di reclutamento ed utilizzazione di una manodopera a basso costo che consentano ai paesi "sviluppati" di far marciare a buon ritmo industrie e servizi e nello stesso tempo tengano a freno l'effervescenza di quelle aree geografiche dove risiede l'80% della popolazione mondiale e si consuma soltanto il 20% delle risorse del pianeta. Le rimesse degli emigranti, la disarticolazione dello sviluppo sociale causata dagli esodi in massa e alcune mirate operazioni politico-militari hanno sin qui garantito questo risultato, senza tuttavia spegnere i focolai di inquietudine che covano sotto la superficie di questa abnorme forma di divisione del mercato internazionale del lavoro.

La difficoltà del rapporto tra i gruppi etnici posti a confronto dal grande fenomeno migratorio di questi ultimi decenni obbliga ad uno sforzo di approfondimento delle sue radici culturali che, in paesi come l'Italia, è ancora tutto da compiere. In un momento in cui i grandi organi di informazione indugiano ancora nella descrizione della patologia sociale dell'immigrazione pudicamente definita « extracomunitaria » — i fatiscenti accampamenti ai margini delle periferie urbane, il commercio abusivo, la criminalità diffusa, la violenza delle bande teppistiche, l'intolleranza spicciola — o trattano il problema esclusivamente in chiave di volontariato assistenziale, occorre fare un deciso passo avanti ed affrontare la questione in un'ottica responsabile di medio e lungo periodo. Che lo si voglia o meno, che la si consideri una tragedia reale o potenziale o un'occasione di arricchimento, oppure, come a noi pare più fondato, un fenomeno complesso oscillante di continuo nell'ampio spazio situato fra questi due estremi, la società multirazziale è una realtà ormai inscritta nel nostro futuro, per un periodo di cui è difficile prevedere la durata. Esorcizzarla con il ricorso ai fantasmi apocalittici o agli utopismi irenistici è inutile; occorre, invece, organizzarla ed indirizzarla. Perché essa non è governata da alcuna logica di predeterminazione unidirezionale, e può essere pensata in forme estremamente diverse. Come una società *omogenea e monoculturale*, ad esempio, come è nelle aspirazioni dell'intellighentia assimilazionista: una società in cui agli immigrati verrebbe chiesto, in cambio del diritto a una frazione di benessere, di rinunciare alla propria identità e di assumere le vesti di "occidentali di seconda scelta". Oppure come una società *differenziata e multiculturale*, retta da una dinamica di scambi ed interazioni — e per questo lontana da ogni tentazione di *apartheid* — ma fondata sul riconoscimento del diritto di ogni gruppo etnoculturale alla propria specificità, in un contesto che si potrebbe definire quasi di una « società di comunità », al plurale. Nell'uno come nell'altro caso, ostacoli e difficoltà non mancherebbero, come sempre accade quando a venire in contatto sono singoli o gruppi diversi per tradizioni, mentalità, costumi,

appartenenza religiosa; ma è destino delle società complesse e pluralistiche trovare forme adeguate a lenire, se non a cancellare, i disagi di questi incontri/scontri di popolazioni. Quel che appare sin d'ora certo è che l'Occidente dovrà necessariamente scegliere fra questi contrapposti modelli di sviluppo, salvo soccombere, in caso contrario, ad un'inevitabile crescita di microconflittualità anarchica e anomica.

Un dibattito consapevole sull'alternativa fra le prospettive cui abbiamo ora fatto cenno — e che possiamo definire sinteticamente *assimilazionista* e/o *differenzialista* — non può avviarsi però senza che si sia prima giunti ad una chiara e condivisa definizione dei concetti impliciti nell'espressione « società multirazziale ». A partire da quello di razza, al quale ancor oggi ci si ostina a voler negare plausibilità, contro ogni ragionevole evidenza, in nome di penosi apriorismi ideologici, e da quello di razzismo, di cui viceversa si abusa ininterrottamente, con intenti moralistici e polemici. È questa la considerazione che ci ha spinti a pubblicare in volume tre contributi di definizione teorica della questione razziale particolarmente rivolti a comprenderne le ricadute pratiche nella politica contemporanea. Sono saggi estratti da una raccolta estremamente interessante (*Racismes, antiracismes*, a cura di André Béjin e Julien Freund, Méridiens Klincksieck, Paris 1986), nella quale undici autori, rappresentativi di un ampio spettro di formazioni disciplinari e sensibilità filosofico-politiche, hanno posto a confronto i loro punti di vista su un tema a proposito del quale vige abitualmente la norma del monologo e dell'intolleranza all'ascolto di opinioni dissonanti dalle proprie. Scegliendo i contributi di André Béjin, Alain de Benoist e Pierre-André Taguieff non abbiamo voluto soltanto offrire al pubblico italiano tre approcci non conformisti (altri ne avevamo a disposizione nel volume; tanto per citare, quelli di Julien Freund, Alain Daniélou, Thomas Molnar, Michel Maffesoli, Claude Polin) ma anche e soprattutto tre voci che consentono una sorta di dialogo diretto. Taguieff e de Benoist, d'altronde ormai da anni interlocutori diretti ad onta della loro diversa estrazione e formazione politico-culturale, per la comune attenzione al tema del differenzialismo, che pure sfocia in riflessioni apparentemente in contrasto; Béjin per l'accento che pone sulle contraddizioni dell'antirazzismo egualmente sottolineate dagli altri due autori e per il suo rappresentare plasticamente, da uomo "di sinistra" (e di una sinistra radicale) che esprime argomentazioni da molti usualmente classificate "di destra", l'insufficienza delle tradizionali etichettature di fronte all'insorgere di nuovi, grandi fattori di antagonismo in seno alla civiltà moderna.

La scelta di proporre al lettore italiano, su una questione così delicata, testi elaborati nel quadro culturale francese non dipende né da pigrizia intellettuale, né da esterofilia, né da ragioni di facilità o praticità. La Francia, come è noto, per un insieme di ben individuabili ragioni attinenti alla sua storia, ha affrontato anticipatamente, rispetto a molti altri paesi europei, fenomeni come l'intolleranza razziale e l'immigrazione, subendone effetti che altrove

sono ancora in fase di incubazione. La riflessione su questi temi vi è dunque più avanzata che altrove, e in una certa misura può offrire spunti di previsione di casi che vanno facendosi sempre più carichi di analogie. Il lettore non mancherà d'altronde di constatare come molti spunti accennati dagli autori cinque anni orsono con uno sguardo prevalentemente rivolto alla situazione transalpina possano essere applicati con pertinenza alle odierne vicende italiane. Questo "sconfinamento" può dunque servire a decantare un dibattito che ancora, in Italia, risente delle pesantezze dialettiche e delle ristrettezze mentali tipiche delle fasi di confronto fra schieramenti rigidi e precostituiti. Quantomeno, noi ci auguriamo che abbia questo effetto salutare; perché su argomenti di portata così grave e profonda, su cui è in gioco il nostro destino civile, l'intelligenza deve esercitarsi senza il condizionamento di pregiudizi ormai stantii.

Marco Tarchi

PER UNA DEFINIZIONE DEL RAZZISMO

ALAIN DE BENOIST

Lottare contro il razzismo implica sapere in che cosa esso consiste. Compito che non appare particolarmente agevole. Il « razzismo », al giorno d'oggi, veicola così tanti significati contraddittori che assume le sembianze di un *mito* difficile da circoscrivere; tutte le discussioni che lo riguardano assomigliano ad uno sforzo per colmare la botte delle Danaidi: qualunque cosa ci si versi, scappa subito fuori. Il nostro intendimento è quello di contribuire ad una chiarificazione al termine della quale il razzismo, venendo preso *per quello che è*, potrà, se possibile, essere combattuto più efficacemente. Ci dedicheremo quindi più specificamente a definire il concetto di *ideologia razzista*, mettendo da parte ogni considerazione sui comportamenti.

Una prima difficoltà si collega al fatto che abbiamo a che fare con uno *Schimpfwort*: un termine dalla risonanza peggiorativa, il cui uso, di conseguenza, tende inevitabilmente a diventare più *strumentale* che descrittivo. L'attribuzione dell'aggettivo « razzista » può dipendere sia dall'atto scongiuratorio-incantatorio sia dalla propaganda che mira ad incapacitare o a squalificare chi ne è fatto oggetto. Dare a qualcuno del razzista può essere politicamente o ideologicamente *redditizio*, benché intellettualmente falso, o per paralizzarlo con poca spesa o per creare attorno alla sua persona un alone sulfureo che consenta di limitarne l'uditorio. Un atteggiamento di questo genere è corrente nell'ordine delle polemiche quotidiane e può anche, su scala internazionale, rivestire una solennità che non ne altera, tuttavia, la natura[1]. Per effetto di contiguità, il « razzismo » può infine essere posto come l'obbligato correlativo di tutta una serie di altri termini — fascismo, estrema destra, antisemitismo, sessismo, ecc. — la cui recitazione quasi formulare farà pensare che siano per qualche verso sinonimi, e che qualunque oggetto che si riferisca ad una di queste denominazioni abbia per ciò stesso automaticamente a che fare con gli altri. Si finisce allora in un uso *inflazionistico* del termine, che rafforza la vaghezza del contenuto e scoraggia l'analisi.

Impiegati nelle più diverse accezioni, se non del tutto arbitrariamente, i termini « razzismo » e « razzista » si trasformano rapidamente in formule preconfezionate, generatrici di *stereotipi*. L'imprecazione antirazzista tende allora a rispondere all'imprecazione razzista — sul medesimo tono. La vaghezza del significante si accompagna paradossalmente ad un significato *fossilizzato*, e la caratterizzazione del « temperamento razzista » si serve della stessa forma di ragionamento che, a ragione, viene rimproverata al razzista, vale a dire

dell'attribuzione indistinta ad un intero gruppo di tratti rilevati nell'uno o nell'altro dei suoi membri. Da cui una difficoltà supplementare, ben rilevata da Pierre-André Taguieff: « Non può esistere lotta efficace contro *il razzismo* a partire dal momento in cui ci se ne fa una rappresentazione fittizia e l'antirazzismo si costituisce in immagine speculare del mito razzista. Razzistizzare a propria volta coloro di cui si stigmatizzano i comportamenti razzisteggianti è un paradosso che fa parte della quotidianità dell'antirazzismo, e uno dei suoi difetti. Ma soprattutto, fantasticare l'Altro, foss'anche *razzista*, significa condannarsi a mancarlo: non conoscerlo affatto, non colpirlo mai »[2].

La stessa riprovazione suscitata nell'opinione comune dalle teorie e dai comportamenti razzisti può contribuire a rendere più oscuro il problema. Poiché ad esempio il razzismo cade ormai in Francia sotto la scure della legge ed è, nell'insieme, severamente sanzionato[3], si può essere tentati di negargli lo status di *ideologia* o di *opinione*, per quanto aberrante od erronea. La legge, va notato, non stabilisce d'altronde una differenza di un qualche rilievo tra la teoria (« incitamento all'odio razziale ») e i comportamenti. Il razzismo, in queste condizioni, più che con la storia delle idee avrebbe a che fare con la sistematica penale. Quanto all'approccio che tende a descrivere il razzismo come una malattia dello spirito, aiutandosi con metafore che a loro volta sono di frequente biologizzanti — il razzismo sarebbe una « lebbra » (Albert Jacquard), una « follia » (Christian Delacampagne) —, neppure esso facilita la comprensione. Le due interpretazioni — « delirio » e « delitto » — sono del resto contraddittorie: se i razzisti sono pazzi, non sono di competenza dei tribunali ma dei manicomi. Il che pone il problema del contagio e dell'epidemiologia[4].

La parola « razza » e i suoi derivati (razzismo, razzista, ecc.) sembrano in fin dei conti portare in sé una pesante carica affettiva, che è stata talvolta paragonata a quella che circondava il termine « sesso » nel secolo scorso, e che, come questo, suscita le classiche mode di scansamento o di sostituzione semantica. Uno studio della questione deve tenerne conto, non foss'altro che per evitare di cedervi. « Le scienze sociali », scrive Pierre Fougeyrollas, « devono studiare il razzismo come un insieme di fenomeni osservabili fra altri e in relazione con altri. Devono condurre uno studio del genere nel modo meno affettivo possibile »[5]. È l'atteggiamento che ci sforzeremo di tenere in questo contesto.

1. La parola « razzismo » fa la sua comparsa nel dizionario Larousse nel 1932. Un attento esame dei lessici usciti in seguito permette di constatare che le definizioni proposte per questo termine coincidono ampiamente. Diamone qualche esempio: « Sistema che afferma la superiorità di un gruppo razziale sugli altri » (Larousse); « Dottrina di coloro che affermano l'esistenza di differenze biologiche tra le diverse razze e la superiorità di una fra di esse » (supplemento al grande Littré); « Teoria della gerarchia delle razze, che trae la conclusione della necessità di preservare la razza detta superiore da

ogni incrocio e del suo diritto di dominare le altre » (piccolo Robert), ecc. La Dichiarazione sulla razza adottata nel 1978 dall'Unesco definisce dal canto suo il razzismo come « ogni teoria che menzioni la superiorità o l'inferiorità intrinseca di gruppi razziali o etnici, che conferisca agli uni il diritto di dominare o di eliminare gli altri, presunti inferiori, o che fondi dei giudizi di valore su una differenza razziale ». Citiamo ancora Ruth Benedict: « Il razzismo è un dogma secondo il quale un gruppo etnico è condannato dalla natura ad una superiorità congenita ». E, più recentemente, Arthur Kriegel: « Il razzismo è un sistema ideologico-scientifico che divide la specie umana contemporanea in sottospecie nate da uno sviluppo separato, dotate di attitudini medie ineguali e la cui riproduzione incrociata non può produrre che meticci inferiori alla razza favorita »[6]. Come si vede, tutte queste definizioni rimangono pressoché mute sui *comportamenti*, e centrano il loro approccio su una *teoria* — un « sistema », una « dottrina », un « dogma » — che possieda due caratteristiche fondamentali: la credenza nell'*ineguaglianza* delle razze umane, e la credenza che tale ineguaglianza legittimi un *dominio* (delle razze « inferiori » da parte della o delle razze « superiori »).

Essendo la letteratura sull'argomento considerevole, sono state proposte altre definizioni più sofisticate. Esse coincidono, perlopiù, con quelle che abbiamo citato e sembrano permettere di identificare, come elementi costitutivi dell'ideologia razzista, cinque componenti principali: 1) la credenza nella superiorità di una o (più raramente) di più razze sulle altre, credenza generalmente associata ad una classificazione gerarchica dell'insieme dei gruppi razziali; 2) l'idea che questa superiorità e questa inferiorità siano di ordine biologico o bio-antropologico (e la conclusione che ne viene tratta è che esse sarebbero « insradicabili » e non potrebbero, ad esempio, essere modificate dall'ambiente sociale o dall'educazione); 3) l'idea che queste ineguaglianze biologiche collettive si riflettano nell'ordine sociale e culturale, poiché la superiorità biologica si tradurrebbe in una superiorità di « civiltà » e quest'ultima per converso denoterebbe una superiorità biologica (se ne deduce che vi è continuità fra la biologia e lo stato sociale); 4) la credenza nella legittimità del dominio delle razze « inferiori » da parte delle razze « superiori »; 5) la credenza che esistano delle razze « pure » e che gli incroci razziali esercitino su di esse un effetto inevitabilmente negativo (« involgarimento », « degenerescenza », « declino », ecc.).

Il problema che si pone è di sapere se si debba parlare di razzismo quando (e solamente quando) tutti questi elementi della teoria sono riuniti, o se ve ne sia qualcuno che è più caratteristico e più ''fondamentale'' degli altri. In effetti, se il primo costituisce con ogni evidenza un requisito elementare — il razzismo è innanzitutto una teoria *della gerarchia e dell'ineguaglianza delle razze* —, in compenso, non appena si abbordano gli altri, si è costretti ad introdurre delle sfumature.

Il punto di vista razzista, in primo luogo, non implica necessariamente un sapere biologico, né un ricorso alla biologia, per spiegare l'ineguaglianza

delle razze. La maggior parte degli autori liberali e dei filosofi "illuminati" del XVIII secolo erano convinti dell'inferiorità dei Negri, ma non cercavano necessariamente di porla in rapporto con una qualsivoglia costituzione "naturale". Alcuni, semplicemente, non si ponevano il problema. Altri adducevano i « costumi », le « abitudini », il « clima », ecc. Quando David Hume scrive: « Sono portato a credere che i Negri e in generale tutte le altre specie di uomini (poiché ve ne sono quattro o cinque tipi differenti) sono naturalmente inferiori ai Bianchi »[7], non fonda questa convinzione su alcuna considerazione di ordine biologico. Lo stesso succede con Locke, notorio apologeta della schiavitù, così come con la maggior parte dei filosofi dei Lumi, nei quali l'idea di una ragione « una ed intera in ciascuno » (Cartesio) è sufficiente ad alimentare la certezza che ogni uomo può riconoscere da solo la superiorità della civiltà europea[8]. Al contrario, nel XIX secolo, molti autori che si sono ingegnati a ridurre sistematicamente la sociologia a biologia non hanno necessariamente espresso opinioni razziste. È il caso di taluni darwinisti sociali e di un autore come Herbert Spencer, che esprime per altri versi sentimenti pacifisti e si dichiara adepto della teoria del progresso. Nel XX secolo, infine, alcuni autori « razzisti » rifiutano ogni ricorso alla biologia e giungono al punto di denunciare il razzismo biologico come un'aberrazione[9].

Anche il concetto di « razza pura », di risonanza essenzialmente romantica, è lungi dal riscuotere il favore di tutti i teorici razzisti. Albert Memmi, su questo punto, si sbaglia quando afferma che l'ideologia razzista si fonda su tre postulati: « che esistono delle razze pure; che le razze pure sono superiori; che i membri di queste razze cosiddette superiori, perché pure, meritano dei vantaggi politici, economici e culturali »[10]. L'eugenista inglese Karl Pearson, la cui opera non è esente da giudizi razzisti, ha costantemente combattuto l'idea di « razza pura ». Lo stesso Gobineau ha scritto il suo *Saggio* solo per dimostrare che le razze pure sono scomparse per sempre. Per H.S. Chamberlain, come per René Martial, conta solo la « razza-risultato ». Sulla stessa falsariga, in molti altri autori razzisti, la « superiorità » non è associata meccanicamente all'idea (o all'ossessione) di « purezza ».

Allo stesso modo, le opinioni sono divise sulla questione degli incroci interrazziali. Nel XIX secolo e ancora agli inizi del XX quasi *tutti* gli antropologi vedono nel meticciato « un elemento di degenerescenza in rapporto con la distanza antropologica tra le razze » (Charles Robin)[11]. Di contro, Auguste Comte, che non esita a scrivere alla fine del decimo colloquio del suo *Catechismo positivista* (1852) che le diverse razze non hanno lo stesso cervello, non ne trae alcun argomento di tipo gerarchizzante ed anzi si pronuncia per « degni matrimoni » interrazziali. Nella stessa epoca, il saint-simoniano Victor Courtet, originario di Avignone, precursore indiscusso del razzismo[12], pensa che attraverso le mescolanze interrazziali sarà possibile rigenerare l'umanità, ed esclama: « Viva il meticciato! », il che peraltro lo porta ad essere tacciato di « comunismo ». Più recentemente, Frank H. Hankins[13] dichiarava di voler

smentire « le affermazioni perverse e dottrinarie degli egualitari nel campo razziale » (« sembra proprio », scrive, « che le razze non siano eguali sotto alcun punto di vista »), ma contemporaneamente elogiava con convinzione gli incroci interrazziali.

Il problema della *strumentalizzazione* delle teorie razziste non è meno delicato. Secondo Albert Memmi, « il razzismo è la valorizzazione, generalizzata e definitiva, di differenze biologiche reali o immaginarie, a profitto dell'accusatore o a detrimento della sua vittima, allo scopo di legittimare un'aggressione o dei privilegi »[14]. Questa definizione differisce un po' dalle precedenti. Il dominio razzista non viene più percepito, infatti, come un risultato, una conseguenza (eventuale) della teoria. È al contrario la teoria ad essere presentata come un risultato della *intenzione* di dominare o di sfruttare. L'ideologia razzista sarebbe in effetti, puramente e semplicemente, un'ideologia inventata di sana pianta per giustificare un'aggressione o legittimare un rapporto di dominio, da cui si trarrebbe un *profitto*. Il razzismo sarebbe una credenza giustificatrice del comportamento, riduzione che non è molto lontana, nella sua struttura, dal tema della coscienza di classe come motore dell'azione proletaria. Ci avviciniamo qui alla teoria del « complotto », modello pseudo-esplicativo al quale lo stesso « razzistizzato » non evita di far ricorso[15]. Vicina all'opinione di Memmi è quella di Colette Guillaumin, secondo la quale il razzismo non è tanto una teoria o un'opinione quanto una *relazione sociale*. « E di un genere particolare », aggiunge: « una relazione di dominio che si proclama *naturale* »[16]. Il razzismo, in senso ampio, nascerebbe dalla « naturalizzazione » di un rapporto di dominio. La medesima tesi viene frequentemente avanzata dagli autori che stabiliscono un rapporto privilegiato fra il razzismo, il colonialismo, l'imperialismo e via dicendo.

Questo rapporto tra razzismo e dominio in realtà si pone solo in modo molto imperfetto. Non si può negare, beninteso, che una credenza nell'ineguaglianza naturale delle razze possa funzionare come base di legittimazione di rapporti di dominio o di sfruttamento, coloniale in particolare. Si deve nondimeno osservare che il razzismo può altresì condurre ad un desiderio di relegazione, di messa in disparte. Mentre il dominio implica una *messa in contatto*, il razzismo può anche essere formulato come una pura e semplice ripulsa, o come una detestazione non accompagnata dal desiderio di dominare: la xenofobia razziale, nella misura stessa in cui è una *fobia* , non aspira tanto al dominio dell'Altro quanto al suo *allontanamento*, alla sua scomparsa dal campo dello sguardo nella vita quotidiana. Gli avversari razzisti dei lavoratori immigrati non vogliono « sfruttarli »; vogliono vederli *partire*. L'idea che esista una gerarchia tra le razze non implica quindi, da sola, il dominio. E di conseguenza sembra difficile poterne spiegare la comparsa con il desiderio perverso di massimizzare un qualsivoglia profitto ottenuto grazie allo sfruttamento.

Inoltre, se il razzismo ha talvolta accompagnato, se non favorito, il colonialismo, convinzioni di ordine razzista hanno potuto svolgere anche il ruolo

inverso. Scrive William B. Cohen: « Si è fatto delle teorie razziste innovate nella seconda metà del XIX secolo la tela di fondo dell'imperialismo francese. Invece, un buon numero di coloro che credevano nell'inferiorità della razza nera insorgevano contro l'espansione francese nei territori d'oltremare »[17]. Chi dice colonialismo dice in effetti *rapporto*, anche se di dominio. L'esperienza storica mostra d'altronde che il dominio razzista non ha mai impedito gli incroci interrazziali. Orbene, il rifiuto del colonialismo è stato motivato *anche* dal rifiuto del meticciato. Gobineau denunciava con vigore ogni forma di imperialismo coloniale; Broca tuonava contro « la subordinazione di una razza all'altra ». Gustave Le Bon, che credeva nell'ineguaglianza delle razze, è stato uno dei più risoluti avversari dell'espansione coloniale: nel 1910, nel suo saggio sulla psicologia politica, critica la « sciocchezza » e la « barbarie » colonialiste in nome di una teoria delle « idee ereditarie » e « perché mai sino ad ora un popolo ha potuto cambiare la propria costituzione mentale per adottare quella di un altro »[18].

All'inverso, lungo tutto il corso del XIX secolo, l'ideologia scaturita dalla Rivoluzione del 1789 non solo non ha frenato l'espansionismo coloniale, ma lo ha, al contrario, incoraggiato. La colonizzazione francese, in particolare, si è fatta in larga parte in nome del « progresso » e della « missione » devoluta all'Occidente di apportare ai colonizzati i benefici dell'ideologia dei diritti dell'uomo. In Inghilterra come in Francia, nelle polemiche sulla schiavitù, anche i più fervidi abolizionisti sono stati quasi sempre accaniti sostenitori della colonizzazione. La credenza nell'ineguaglianza delle razze, considerata come un''evidenza'', alimentava a quei tempi un certo paternalismo, non privo, in qualche caso, di simpatia per quei ''bambinoni'' degli indigeni. Lord Acton pensava che l'esistenza di « razze inferiori » fosse sufficiente a giustificare « la loro unione politica con razze intellettualmente superiori », proprio affinché quell'inferiorità venisse corretta. Jules Ferry dichiara, sullo stesso tono, che « le razze superiori hanno il dovere di proteggere e guidare le razze inferiori ». Il 9 luglio 1925, Léon Blum dichiarerà ancora alla Camera: « Noi ammettiamo il diritto e anzi il dovere delle razze superiori di attrarre a sé quelle che non sono giunte allo stesso grado di cultura e di chiamarle al progresso realizzato grazie agli sforzi della scienza e dell'industria ».

Questa dottrina, che mescola opinioni indiscutibilmente razziste (ma che occorre risituare nel loro contesto) all'apologia del colonialismo, e che tende a legittimare il dominio coloniale facendo riferimento a valori tipici dell'ideologia democratica, si è tradotta nei fatti con la politica di *assimilazionismo*, che sotto la Terza Repubblica raccoglie quasi l'unanimità dei consensi ed induce il socialista Maurice Violette a dichiarare nel febbraio 1931 di fronte alla Lega dei diritti dell'uomo: « Non conosco un'altra politica coloniale possibile al di fuori di quella dell'assimilazione. Sostenere che l'indigeno deve, come si è detto, evolvere nella propria civiltà è un'affermazione che mi rifiuto di capire ».

Le nozioni di « superiorità » e « inferiorità » sono qui poste, a diversi gradi

di convinzione, come dati provvisori. Ci sono razze inferiori, affermano numerosi autori del secolo scorso, ma è senz'altro possibile « innalzarle » al livello delle razze superiori. La loro « barbarie », quali che ne siano le cause, non è definitiva. Non è altro, in una appercezione lineare dell'evoluzione storica, che un *ritardo* nei confronti delle civiltà più « avanzate ». E la colonizzazione è appunto ciò che meglio permette ai popoli « arretrati » di colmare questo ritardo. « Le popolazioni indonesiane e le razze nere dell'Africa », dirà Emile Mireaux, « sono rimaste sino all'epoca contemporanea in uno stato vicino alla barbarie. Si deve per questo negare loro capacità di progresso e possibilità di futuro? »[19]. L'opinione è tipica. Traspare evidente in essa l'etnocentrismo (« ognuno chiama barbarie quello che non è il suo uso », diceva già Montaigne), come pure la valutazione razzista, ma la prospettiva non corrisponde agli stereotipi. È questa la ragione per cui, presentando il razzismo come una semplice ideologia giustificatrice del dominio, in particolare coloniale, si rischia fortemente di cadere in un errore di apprezzamento retrospettivo.

Non si deve infine dimenticare che il dominio implica una *inclusione* , ed attraverso essa una *accettazione*. Certo, si tratta di un'inclusione in una struttura gerarchica in cui il « razzistizzato » occupa una posizione subordinata, ma questa struttura è comunque in primo luogo una struttura di *integrazione*, anche se, secondariamente, vi si verifica un gioco di esclusione tra le appartenenze di livello. Ancora una volta, dunque, il razzismo funziona molto più sul registro dell'*esclusione*, della messa in disparte, che su quello dell'inclusione. Il razzista che trova che ci sono « troppi immigrati in Francia » si soddisfa solo molto parzialmente della posizione socialmente subalterna che è il destino della gran parte di essi. Quello a cui mira è la loro partenza, la loro messa *fuori vista*, che per il fatto stesso è anche una messa *fuori gerarchia*. Inoltre, alcuni lavori recenti hanno mostrato chiaramente che qualsiasi gerarchia non sopporta di farsi analizzare solo attraverso le categorie dello sfruttamento, del dominio e del disprezzo. *Gerarchia* non è sistematicamente sinonimo di *ineguaglianza*. « L'ambiente più favorevole al reciproco riconoscimento è quello che obbedisce non al principio di eguaglianza, ma al principio di gerarchia », scrive Jean-Pierre Dupuy. « Questa proposizione può essere compresa solo accettando la preventiva condizione di non confondere gerarchia ed ineguaglianza, ma anzi di metterle in contrapposizione »[20]. Il principio gerarchico è infatti nel contempo principio di inclusione del diverso e di inglobamento del contrario; certe gerarchie non sono altro che strutture differenziate, nelle quali tutte le parti sono egualmente indispensabili al buon funzionamento del tutto. Allo stesso modo, in molte società tradizionali, subordinazione non è sinonimo di svalutazione. In India, il sistema delle caste (*varna-ashrama*) è stato quasi universalmente interpretato come un sistema di complementarietà « olista » che, lungi dal fossilizzare delle esclusioni, impedisce piuttosto di escludere chicchessia. La gerarchia, in questo caso, non è altro che l'« ordine risultante dalla messa in gioco del valore »[21]. « Perdendo il sistema delle caste,

con la sua gerarchia e la sua sottomissione accettata », arriva a scrivere Jacques Dupuis, « l'India perderebbe ciò che assicurava l'equilibrio e la tolleranza reciproca delle sue comunità »[22].

In effetti, solo *secondariamente*, per esempio approfittando di un conflitto o di una rivalità di interessi, l'ideologia razzista viene ad essere eventualmente utilizzata a titolo di *legittimazione*. Un esempio classico è l'ottica razzista in cui spesso il colonizzato viene visto dal colonizzatore. Questo modo di vedere le cose sopravvive, in larga misura, nell'atteggiamento di certi occidentali verso i paesi del Terzo Mondo: se questi paesi non riescono a « svilupparsi », è perché ne sono costituzionalmente *incapaci*. Il razzismo gioca qui nel contempo come *spiegazione* (del « sottosviluppo ») e come *legittimazione* (è permesso togliere a degli incapaci il potere o l'autorità che detengono). Ma non mancano nemmeno gli esempi che riguardano le rivalità tra popoli, paesi o rami etnici, molto vicini gli uni agli altri. Lo stesso fatto *nazionale* si trova in tal caso ad essere *naturalizzato*, nel senso di una riduzione sistematica a presunti dati biologici. In Inghilterra, ad esempio, il razzismo anti-irlandese è nel XIX secolo una vera costante. Autori come John Stuart Mill[23] o Matthhew Arnold[24] spiegano la povertà endemica del popolo irlandese con una « deficienza razziale », mentre Sir Robert Peel propone freddamente di organizzare « l'estinzione graduale della razza celtica in Irlanda ». In Francia, nel contesto della Prima Guerra mondiale, un ricercatore come Bérillon, in una serie di opere alquanto strabilianti[25], non esita a dichiarare che « la carne del tedesco non è quella del francese », che la « razza tedesca » possiede una costituzione « chimica » particolare che si esprime nell'« odore nauseabondo *sui generis* che si impone così penosamente all'olfatto quando ci si trova a contatto con dei tedeschi », e giunge al punto di spiegare con l'« istinto razziale » tedesco l'impulso irresistibile, secondo lui, che porta i tedeschi « ad insozzare con le loro materie fecali gli edifici pubblici e i luoghi d'abitazione »!

Alla luce di questo tipo di osservazioni, parecchi autori distinguono un razzismo di *esclusione* e un razzismo di *dominio*. La distinzione sembra giustificata[26]. Le opinioni divergono, in compenso, quando si tratta di considerare in maniera normativa la « pericolosità » di ciascuna delle categorie. L'ambiguità deriva dal fatto che l'esclusione può essere, a seconda dei casi, molto più benigna del dominio, quando si limita a rifiutare il contatto senza pesare sul modo di vita di coloro che vengono tenuti in disparte, oppure al contrario molto più grave, dal momento che può condurre sino allo sterminio.

Un'altra distinzione, raramente formulata, ci sembra si imponga fra il razzismo propriamente detto e quella che potremmo chiamare, in mancanza di meglio, la « teoria razziale »[27]. Con questa espressione intendiamo la teoria che si fonda sull'idea che i fattori razziali, o più in generale i fattori etnici, svolgano un ruolo *determinante* nell'evoluzione delle società umana, di modo da costituire un fattore « esplicativo » quasi universale per comprendere tale evoluzione. In quest'ottica, i fondamenti socio-culturali vengono ricercati in

via prioritaria o esclusivamente nell'appartenenza etnica, i grandi eventi della storia dell'umanità sono ridotti sistematicamente ad « avvenimenti » di ordine razziale, insomma si postula che con il concetto di *razza* lo spirito detiene la chiave che permette di cogliere la ragione profonda delle grandi configurazioni sociali. Per Victor Courtet, ad esempio, « su quasi tutti i punti, la lotta si svolge su una questione di razze ». Nel 1850, l'anatomo scozzese Robert Knox scrive: « La razza è tutto: la letteratura, la scienza, l'arte — in una parola, la civiltà — dipende da essa ». In Germania, il socialdarwinista Ludwig Woltmann, ex-socialdemocratico, spiega la fioritura del Rinascimento con la presenza nell'Italia centrale e settentrionale di un elemento di ceppo « germanico ». In Inghilterra, Benjamin Disraeli è un sostenitore altrettanto convinto della teoria razziale: Hannah Arendt vede in lui « il primo uomo di Stato inglese ad aver insistito senza sosta sulle sue convinzioni razziali e sulla superiorità della razza come elemento determinante della storia e della politica »[28]. Gobineau, similmente, interpreta tutta la storia umana come se potesse essere spiegata attraverso la sistematica razziale, e benché, contrariamente a quanto correntemente si dice, la sua influenza sul nazionalsocialismo sia stata quasi nulla[29], dei punti di vista analoghi verranno sostenuti frequentemente in Germania negli anni Trenta e Quaranta[30]. Per Ewald Mangold, le differenze di razza « forniscono la chiave di tutti i grandi eventi della storia dell'umanità »[31]. A titoli e gradi di intensità diversi, questo tema della razza come fattore *esplicativo* lo ritroviamo in Newton, Montesquieu, Auguste Thierry, Camille Jullian, d'Eichtal, Virey, Buffon e persino Guizot.

Perché si possa parlare in senso proprio di teoria razziale, bisogna evidentemente che il fattore razziale venga considerato *primordiale* (e non come un elemento da mettere eventualmente in conto fra un'infinità d'altri)[32], e, da un altro lato, che venga affermata, in modo il più delle volte meccanicistico, una continuità dal razziale al socio-culturale nel senso di una stretta determinazione del secondo da parte del primo. La teoria razziale, per contro, non implica la credenza nell'ineguaglianza delle razze, ed è ciò che la distingue fondamentalmente dal razzismo. Quest'ultimo, nella sua forma più compiuta, sembra dunque a prima vista nascere dalla fusione della teoria razziale e da quella credenza nell'ineguaglianza delle razze umane che, in passato, è stata condivisa da un gran numero di scienziati e pensatori[33]. Si vede benissimo, d'altro canto, come sia possibile passare dall'una all'altra: se davvero la razza costituisce il fattore esplicativo centrale delle vicende umane, è perlomeno allettante spiegare i rapporti di forza che si sono incessantemente stabiliti nel corso della storia con le « capacità razziali », inferiori o superiori, delle parti presenti. Eppure, le due credenze non si sovrappongono esattamente. Da un lato, come si è visto, la teoria razziale non implica in sé un giudizio di valore gerarchizzante. Si limita a distinguere delle razze, eventualmente a classificarle e ad attribuire loro un'importanza determinante nell'esistenza sociale. Ora, distinguere e classificare non è la stessa cosa che gerarchizzare.

Categorizzare significa enunciare sul registro della differenza e della somiglianza affinità che permettono di fissare delle frontiere. La gerarchia, invece, implica un paradigma, ed è questo paradigma (quasi sempre raggiunto per via etnocentrica, vale a dire per autoriferimento) ad essere tipico dell'ideologia razzista. È la ragione per cui se, al limite, la teoria razziale può essere razziofila, l'ideologia razzista è invece sempre razziofoba: *svalorizza* inevitabilmente. La teoria razziale aggiunge l'importanza centrale della razza alla semplice idea che esista un legame, da una parte fra i caratteri fisici degli individui e dei gruppi e i loro caratteri mentali, dall'altra fra il biologico e il sociale. L'ideologia razzista, dal canto suo, aggiunge alla teoria razziale un giudizio di valore discriminante. Le razze sono gerarchizzate. Ma, all'inverso, l'ideologia razzista non implica neppure necessariamente la teoria razziale. Si può infatti ritenere che esistano razze eternamente inferiori ed altre eternamente superiori senza per questo credere che tutti i fatti sociali siano riducibili a fatti razziali. La credenza nell'ineguaglianza delle razze e la convinzione che la razza sia il fattore-chiave della storia *non* sono la stessa idea sotto due aspetti diversi.

La gerarchia delle razze a cui aderisce l'ideologia razzista è quasi sempre una gerarchia lineare, al cui vertice troneggiano invariabilmente la razza, e di conseguenza la civiltà, alle quali appartiene l'enunciatore — regolarità che, da sola, indica l'etnocentrismo del modo di procedere. Più in generale, là dove la teoria razziale si sforza di mettere in luce l'importanza decisiva *della* razza, l'ideologia razzista afferma l'importanza particolare di *una* razza. Sono gli « Ariani » di Gobineau, o i « Germani » definiti da Victor Courtet « olio delle nazioni ». Houston Stewart Chamberlain[34] scrive, sulla stessa falsariga: « Tutta la nostra civiltà e tutta la nostra cultura attuale sono opera di una determinata razza umana: i Germani » (intestazione sotto la quale pone d'altronde anche i Celti e gli Slavi). Per Hitler, « l'Ariano ha gettato le fondamenta e il grosso dell'opera di tutte le creazioni umane [...] Tutte le grandi civiltà del passato caddero in desuetudine semplicemente perché la razza primitivamente creatrice morì a causa di un avvelenamento del sangue »[35].

Il caso di Arthur de Gobineau è particolare. Il suo *Saggio sull'ineguaglianza delle razze umane* (1853-1855) ha a che vedere incontestabilmente sia con la teoria razziale sia col razzismo come li abbiamo definiti e distinti sopra. Il titolo del libro è di per sé eloquente. « Le razze sono intellettualmente ineguali », proclama nuovamente l'intestazione del capitolo tredicesimo. L'opera, d'altronde, tenta di spiegare la totalità della storia dell'umanità facendo riferimento al dato razziale. Gobineau, tuttavia, professa un'ammirazione per la civiltà arabo-musulmana che contrasta col disprezzo in cui, nello stesso momento, essa è tenuta da Tocqueville. Non è antisemita. Vede nell'arte greca, di cui canta le lodi, il frutto di una fortunata mescolanza di sangui in cui predominò l'influenza asiatica e considera i Negri i padri fondatori del sentimento artistico. Gli « Ariani » di cui afferma con vigore la superiorità hanno a che vedere ai suoi occhi con un'origine lontana e con un periodo rigorosamente

superato. Buon conoscitore del mondo mediterraneo e dei paesi del Medio Oriente, Gobineau inoltre è tutt'altro che solidale con i suoi compatrioti nei rapporti che essi hanno con le popolazioni locali. Dal Cairo, il 22 marzo 1855, scrive a Prokesch: « Gli europei sono poco raccomandabili e, in ogni momento, vien fatto di dar ragione al disprezzo e all'odio degli indigeni ». La sua opera, in fin dei conti, come hanno ben rilevato gli autori che, da Robert Dreyfus a Hubert Juin, Jean Gaulmier e Jean Boissel, si sono occupati del suo caso[36], ha molto più a che vedere con l'affresco letterario e romantico che con l'ideologia propriamente detta.

L'ideologia razzista comprende d'altronde due tendenze molto diverse, a seconda che essa si situi in una prospettiva *pessimistica* od *ottimistica*. A parecchi teorici razzisti, il ricorso al dato razziale serve prima di tutto per spiegare retrospettivamente lo stato di « declino » nel quale la « razza bianca » sarebbe caduta. L'ideologia razzista si pone in tale prospettiva come una delle correnti del pensiero della decadenza; si situa a fianco di altre visioni pessimistiche[37], accontentandosi di spiegare la situazione presente con lo « sfinimento del sangue », il « meticciato », ecc., e per caratterizzare essenzialmente questa situazione come qualcosa di dipendente da una « sommersione delle razze bianche da parte delle razze di colore », presentata o come un fatto compiuto irreversibile (Gobineau) o come una minaccia già largamente concretizzatasi[38]. Altri autori, al contrario, percepiscono la *lotta di razza* in una maniera abbastanza « ottimistica », che sembra recare l'impronta delle idee di Darwin ritrasposte dal darwinismo sociale. H.S. Chamberlain si situa in questa prospettiva quando scrive: « Se anche fosse provato che non vi è mai stata una razza ariana nel passato, noi vogliamo che ce ne sia una in futuro ». E di seguito: « Lungi dal cadere dal cielo, la razza si fa, la purezza si conquista ». (Su questo punto, come d'altronde su altri, Chamberlain si contrappone violentemente a Gobineau). Hitler, curiosamente, manifesta un ottimismo simile. La visione razzista si congiunge allora con la prospettiva eugenetica nel senso della *Rassenhygiene*: la razza non è tanto un'acquisizione da preservare quanto un obiettivo da raggiungere e una realtà da far nascere; più che la « voce del passato » è l'« appello del futuro ». La credenza in una continuità dal biologico al sociale permette di conseguenza di pensare che la selezione naturale, nelle società umane, continua a giocare nel senso della promozione dei « migliori ». La storia, in quest'ottica, è fondamentalmente *giusta*: sono i più forti, i più capaci, i più adatti, ecc., a vincere.

Ritroviamo qui la duplice ispirazione, ampiamente contraddittoria, del darwinismo sociale: da un lato, quelli che credono che la selezione naturale giochi nelle società umane come allo stato di natura (credenza diffusa soprattutto fra gli autori anglosassoni... e in Hitler!); dall'altro, coloro che pensano al contrario che il gioco della selezione naturale si scontri, nella sfera sociale umana, con delle « contro-selezioni » (Vacher de Lapouge) che richiedono correzioni volontarie e quindi interventi dello Stato. Si vede subito il legame che esiste

fra la prima variante e l'ideologia liberale: la medesima « mano invisibile » che si ritiene possa ristabilire automaticamente l'optimum economico deve anche assicurare l'« optimum » dei rapporti sociali; « libera concorrenza » e « selezione naturale » funzionano in base allo stesso principio. La seconda variante è al contrario nettamente « dirigista » — pur contraddicendo paradossalmente il postulato iniziale (se c'è continuità dal biologico al sociale, da cosa dipende che nelle società umane la selezione non si svolga più *naturalmente*?).

Joseph Gabel afferma che « il razzismo deriva dal darwinismo sociale »[39]. Questa asserzione merita qualche sfumatura. Che le idee di Darwin, per il tramite del darwinismo sociale, abbiano contribuito al rafforzamento delle ideologie razziste nel XIX secolo, è indiscutibile: era evidentemente allettante per certuni *interpretare* la razza bianca come la branca del vivente più « evoluta »[40]. Resta nondimeno il fatto che il razzismo, anche nelle sue formulazioni teoriche, è molto anteriore a Darwin, e che numerosi autori razzisti si sono dimostrati fondamentalmente ostili al razzismo e alla teoria dell'evoluzione (adducendo soprattutto il motivo che essa costituiva una delle incarnazioni dell'ideologia del progresso). All'inverso, non tutti i socialdarwinisti sono stati razzisti. Infine, il darwinismo sociale differisce dal razzismo per un elitismo che non si lascia agevolmente racchiudere entro frontiere etniche: nella buona logica razzista, un Bianco deve sentirsi più vicino ad uno spazzino della sua « razza » che ad un premio Nobel cinese.

In realtà, oltre all'evidente tendenza comune a biologizzare i rapporti sociali, il punto di contatto tra razzismo e darwinismo sociale è legato soprattutto al concetto di « guerra fra le razze ». La lotta di razza, in questa prospettiva, diventa uno degli aspetti della lotta-selezione universale. I nomi di Vacher de Lapouge (*Les sélections sociales*, 1896) e del suo omologo tedesco Otto Ammon (*Die Gesellschaftsordnung und ihre natürlichen Grundlagen*, 1895) sono quelli che in questo contesto balzano subito alla mente. Eppure forse non sono i più significativi. Il principale teorico della lotta di razza è infatti Ludwig Gumplowicz (*Der Rassenkampf*, 1883), le cui idee — come quelle, piuttosto vicine alle sue, di Gustav Ratzenhofer — saranno popolarizzate negli Stati Uniti da Albion Small. Per Gumplowicz, la lotta è la forma primordiale, inevitabile, delle relazioni tra gruppi razziali diversi, e lo Stato è lo strumento politico creato dalla razza vittoriosa per consolidare il proprio dominio sulla razza sconfitta.

La critica della teoria razziale e dell'ideologia razzista così come le abbiamo definite è facile. Con la sua stessa pretesa di generalità, la teoria razziale rivela di essere un *riduzionismo*. Concedendo ai fattori razziali un posto centrale determinante per la comprensione delle vicende umane, essa si pone a fianco di sistemi del medesimo tipo, che erigono con un'analoga forzatura altre categorie a realtà ultima: l'economia, la classe, la sessualità, l'inconscio, ecc. Il rapporto causale stabilito meccanicamente fra la razza e la cultura appare d'altronde insostenibile. Dare per scontato un simile rapporto, significa

cancellare le interazioni che hanno luogo in tutte le società e negare il carattere specifico dei fattori storici e dei rapporti sociali. Basta infatti prendere in considerazione la storia delle epoche trascorse per osservare che la stragrande maggioranza delle grandi trasformazioni sociali e culturali che hanno avuto luogo nel passato non sono riconducibili a dati di ordine etnico o razziale. La teoria razziale, da questo punto di vista, implica un'inaccettabile naturalizzazione dei fatti sociali. Nella conclusione del suo *Saggio*, Gobineau si assegnava esplicitamente il compito di « far entrare la storia nel campo delle scienze naturali ». La frase è rivelatrice. Non si tratta più qui, in realtà, di tener conto, come farà chiunque, del fatto che le società umane sono *anche* dei sistemi viventi, o che l'uomo è *anche* un animale, bensì di cancellare sistematicamente tutto quel che fonda il carattere specifico del fenomeno umano. Razza e società vengono allora prese effettivamente in un rapporto sistematico causa/effetto. Il razziale *significa* il sociale, che, al di fuori di esso, non è altro che un epifenomeno incomprensibile. L'umano viene semplicemente ridotto al vivente, e la sociologia alla zoologia. Parallelamente, il ricorso alla razza funziona come legittimazione assoluta, cioè come sostituto di legittimazione teologica. La relativa indeterminazione dell'essere umano, che, sulla base della propria costituzione ereditaria, rimane libero di costruirsi da solo attraverso le scelte e le esperienze vissute, viene radicalmente negata. L'educazione non è più nient'altro che l'ammaestramento di una personalità anticipatamente programmata. Il libero arbitrio scompare. La vita sociale, al limite, è ormai solo una struttura che funziona al di fuori di ogni vero soggetto.

È stata spesso rilevata nell'ideologia razzista, in rapporto con l'emersione del concetto di *natura*, spostato di continuo dalla sfera biologica alla sfera sociopolitica, un'ossessione della *naturalezza* che funziona come un essenzialismo. Nel discorso razzista, un'espressione come « popolo naturalmente inferiore » veicola contemporaneamente il concetto di inferiorità *biologica* e di inferiorità *definitiva*. La biologia viene così assunta come sostituto o come figura della *fatalità*: un'inferiorità « naturale » sarebbe un'inferiorità permanente (« in ogni tempo », « per sempre »), non suscettibile in quanto tale di essere corretta o modificata sotto l'effetto di un intervento di qualunque genere. Questa tendenza all'essenzialismo la si ritrova nella teoria razziale, quando definisce la razza sotto forma di un *idealtipo* invariabile, indipendente dalle circostanze storiche, sociali o culturali, che si pensa poi di ritrovare in un qualche grado in tutti i membri del gruppo considerato. In questa appercezione che, paradossalmente, in tale contesto diventa sottilmente egualitaria, gli individui diventano equivalenti e intercambiabili: sono in primo luogo, o addirittura unicamente, i rappresentanti di un gruppo dalle caratteristiche « eterne », ed è questo il motivo per cui si dà per scontato che l'accettazione di un qualunque membro di quel gruppo condurrà prima o poi, per contiguità, all'accettazione di tutti gli altri membri. È in questo senso che il valore dell'individuo viene considerato un sinonimo del valore della sua razza. Il ricorso alla « natura »,

e più specificamente alla natura biologica, funziona di conseguenza come legittimazione di una perennizzazione, e allo stesso tempo permette di risparmiarsi qualunque approccio contingente: le cose sono fissate una volta per tutte; non costituiscono materia di revisione. Il giudizio a priori si trova ad essere nel contempo *perennizzato* e *generalizzato*. Il pensiero razzista, allo stesso modo, *non fa eccezioni*[41] — e per questa via nutre il pregiudizio.

Per designare questo « essenzialismo » razzista, il cui carattere astorico balza agli occhi, Colette Guillaumin ha parlato di « accezione esclusivamente spazializzante ». Il dato diacronico sarebbe riorganizzato in maniera sincronica in una sospensione del tempo; la continuità dello spazio avrebbe un'assoluta priorità sulla discontinuità della durata[42]. La riduzione della cultura alla natura ha permesso anche ad alcuni autori marxisti di sottolineare il carattere antidialettico del razzismo. Con la scuola ungherese (Lukács, Mannheim, Korsch), si parlerà di tendenza alla « reificazione » delle categorie, vale a dire di tendenza a pensare in termini *cosisti* e di stabilità essenziale dei dati che, al di là delle permanenze e delle costanti, dovrebbero viceversa essere anch'essi percepiti in termini di relazioni e di movimento dinamico. Questo approccio è interessante, non foss'altro perché mostra con chiarezza i limiti dell'accostamento fatto correntemente fra il darwinismo (sociale e non) e il razzismo: se infatti il razzismo è un essenzialismo, un'ideologia in cui il concetto di *natura* viene preso come « essenza » invariante, gli è piuttosto difficile appoggiarsi ad una teoria dell'evoluzione il cui principio primo si basa sulla trasformazione e sul cambiamento. Va notato tuttavia che il modo di pensare « essenzialista » non è tipico del solo razzismo (o della sola teoria razziale), ma corrisponde ad una tendenza dell'animo umano di cui sarebbe facile trovare ben altre manifestazioni. Che sia quello del razzista o del « razzistizzato », lo *sguardo* che genera la rappresentazione fa un'estrema fatica a dissociare un elemento dall'insieme cui appartiene. Ciò ha spinto Raymond Aron a parlare dell'« essenzialismo rovesciato » di coloro che « tendono a presentare tutti i colonizzatori, tutti gli antisemiti, tutti i Bianchi del Sud (degli Stati Uniti) come se fossero *essenzialmente* definiti dal disprezzo verso gli indigeni, dall'odio per l'Ebreo, dalla volontà di segregazione ». Un modo di procedere di questo genere, aggiungeva, porta a tracciare « un ritratto del colono, dell'antisemita o del Bianco del Sud che ha la stessa coerenza e globalità degli stereotipi dell'Ebreo, degli Indigeni o dei Negri, familiari ai loro modelli »[43].

Il modo in cui il referente *razza* funziona nell'ideologia razzista può essere in questo caso legittimamente avvicinato al modo in cui funziona il referente *classe* nell'ideologia marxista. Questo accostamento è giustificato già dal fatto che l'appartenenza di classe viene considerata da taluni autori altrettanto decisiva ed universalmente esplicativa quanto l'appartenenza di razza lo è da altri (benché, a priori, sia meno facile cambiare razza che classe). Si impone inoltre un parallelo tra la teoria marxista della lotta di classe e la teoria, peraltro quasi contemporanea, di un Gumplowicz sul *Rassenkampf*. In entrambi

i casi, un antagonismo particolare riceve valore di spiegazione generale dell'intera storia umana (« La storia di ogni società esistita sino ad oggi è la storia della lotta tra le classi », affermano Marx ed Engels). In entrambi i casi, forse sotto l'influenza delle tesi di Darwin sulla « selezione dei più adatti » e sulla « lotta per la vita »[44], la visione proposta è largamente polemologica: talune classi *debbono* essere eliminate (marxismo); talune razze *possono* essere soppresse (razzismo). Guerra delle razze da una parte, guerra civile generalizzata dall'altra: la teoria, ogni volta, legittima l'allontanamento o la soppressione dell'Altro fornendone una rappresentazione peggiorativa ed inquietante (la classe borghese « sfruttatrice », i popoli di colore « minacciosi »). In entrambi i casi, infine, il concetto di base è dotato di una rigidità operativa assoluta: la classe e la razza divengono entità quasi metafisiche a cui è sufficiente far ricorso per chiarire in modo decisivo la realtà *essenziale* che, sempre ed ovunque, è in azione sotto il gioco degli epifenomeni e delle « sovrastrutture ». Il fatto che l'azione razzista sfoci frequentemente in un dominio, mentre si ritiene che l'azione « classista », al contrario, ponga fine, almeno in teoria, ad uno sfruttamento, non cambia alcunché in questa somiglianza strutturale di fondo.

Non ci si può stupire, in queste condizioni, di dover constatare una relativa intercambiabilità concettuale dei due concetti. Sul filo dei discorsi, la razza e la classe si scambiano vicendevolmente il *medesimo* ruolo esplicativo. In alcuni autori adepti della teoria delle razze, è il fatto etnico a spiegare le « differenze di classe ». Nel suo *Essai sur la noblesse* (1732), Boulainvilliers si assume ad esempio il compito di chiarire tutta la storia di Francia alla luce di un antagonismo tra la « razza franca », dalla quale sarebbe nata la nobiltà, e la « razza gallica », da cui sarebbe scaturita la parte non-nobile della popolazione. Questa teoria, che identifica gli aristocratici francesi con i discendenti dei « Germani » o dei « Franchi » ed il popolo con gli eredi dei « Galli » o dei « Gallo-Romani », e che spiega le tensioni sociali del passato con la difficile coabitazione di « due popoli » all'interno di una medesima « nazione », ebbe nel XVIII e nel XIX secolo un successo considerevole. Respinta da Bonald e da Benjamin Constant, la ritroviamo in Courtet de l'Isle, in Augustin Thierry e persino in Guizot e Montlosier[45]. Così come per il teorico razzista la lotta di classe deve *nei fatti* essere interpretata in termini di razza, per il teorico marxista è la lotta di razza che deve *nei fatti* essere interpretata in termini di classe. Prima della guerra, Georges Politzer rimproverava pertanto al nazismo di « mistificare » la coscienza proletaria sostituendo la « coscienza di classe » con il « senso di appartenenza razziale ». Più recentemente, l'antropologo sovietico Mikhaïl Nestourkh scriveva: « Gli scienziati reazionari commettono una falsificazione sostituendo con la pseudoteoria della lotta di razza come motore principale dello sviluppo dell'umanità, la dottrina del materialismo storico della lotta di classe »[46].

Per quanto concerne adesso la credenza nell'ineguaglianza delle razze, è chiaro che essa si fonda su un *etnocentrismo*, che il più delle volte non viene

percepito come tale — e che, in conseguenza di ciò, si universalizza in perfetta buona fede come « evidenza ». Particolarismo che va letto come universalismo, universalismo che rimanda ad un particolarismo. Gerarchizzare le razze dal punto di vista della cultura e della civiltà implica infatti, oltre alla certezza di una continuità tra le prime e le seconde, l'esistenza di un *paradigma* che non sarebbe la proiezione di alcuna cultura, ma permetterebbe di tararle tutte, dotandole *oggettivamente* di un coefficiente di valore differenziale. Il fatto è che un paradigma di tal genere è inesistente: l'idea stessa di un paradigma socio-culturale indipendente da una società o cultura particolare, che potrebbe essere assunto come principio unico e norma universale, si fonda su una contraddizione. Ogni criterio impiegato per gerarchizzare le culture non può risultare che dalla estrapolazione di norme o di valori sociali propri di una data cultura — e non può che rimanere muto sulla ragione del proprio principio, cioè sulla natura dell'evidenza che ne renderebbe oggettivamente ed universalmente preferibile l'adozione. Stabilire una gerarchia inegualitaria fra le razze e le culture significa dunque inevitabilmente rapportare la stima ai comportamenti e alle realizzazioni di una di esse, che è evidentemente quasi sempre quella dell'enunciatore. Non c'è bisogno, per spiegare questo modo di procedere, di andare a cercare una intenzione diabolica o un desiderio invincibile di dominio o di profitto; si tratta semplicemente del risultato della tendenza dell'animo umano a considerarsi spontaneamente come la « norma » in rapporto alla quale l'Altro può e deve essere giudicato.

Il « valore » di una cultura può nei fatti essere valutato soltanto nel contesto di questa cultura e in funzione di ciò che i suoi membri ritengano essa apporti loro. Uno dei principii di base del relativismo culturale è che un buon numero di giudizi vengono formulati sulla base di un'esperienza che gli stessi individui possono interpretare solo in riferimento al proprio ambiente culturale[47]. Allo stesso modo, una cultura « riesce » più o meno bene solo in funzione delle norme che si è data o degli obiettivi che si è assegnata, esplicitamente o no, in particolare in materia di adattamento. Tutt'al più si può allora dire, indifferentemente, che *ogni* popolo è « superiore » agli altri per essere ciò che è, o che *tutte* le razze sono egualmente capaci di essere quello che sono. Il ragionamento diventa in tal modo puramente tautologico.

L'inesistenza di un paradigma che sovrasti tutte le culture e permetta di giudicarle in assoluto smentisce la credenza razzista in un'ineguaglianza costituzionale dei popoli e delle razze. Ma smentisce parimenti la credenza meglio intenzionata, ma non meno etnocentrica, secondo cui i popoli « primitivi » sarebbero dei popoli « in ritardo » che è opportuno *acculturare* al modello proposto e rappresentato da chi è « più avanti » di loro. Questa supposizione, come si è visto, ha largamente ispirato la politica di assimilazionismo messa in opera dall'imperialismo coloniale, ed oggi non è estranea a una certa « logica dello sviluppo ». In quest'ottica, la configurazione spaziale è *temporalizzata*: si presume che i popoli cosiddetti primitivi ci rimandino l'immagine del

nostro « passato », così come si suppone che noi proponiamo loro quella del « futuro » che li attende. L'Occidente è ancora una volta posto come modello esemplare dell'*optimum* sociale da raggiungere. Il risultato non differisce troppo sensibilmente da quello della classica influenza razzista: inferiorizzazione della struttura sociale, estinzione delle identità collettive e dei modi di vita differenziati, induzione di comportamenti mimetici nei confronti del modello proposto, istituzionalizzazione di un'ineguaglianza di fatto.

Le fonti filosofiche dell'ideologia razzista sono indubbiamente più numerose di quanto non si creda. L'adesione dell'Occidente a una religione monoteista non ha favorito la tolleranza; l'idea che esistesse un unico Dio, un'unica verità, e di conseguenza, implicitamente, un unico modello di civiltà, ha per lungo tempo costituito una legittimazione di comportamenti di intolleranza razziale. Sopprimere dei « culti pagani », talvolta dichiarati « sanguinari », significava nel contempo sradicare il male e salvare delle anime — anche a prezzo della vita degli interessati — e, talvolta, provocare la scomparsa di intere popolazioni. Il caso tipico è quello degli Indiani dell'America latina, a proposito dei quali i teologi si sono addirittura per qualche tempo chiesti se avessero un'anima. La Bibbia fa della messa a morte degli « idolatri » un dovere sacro[48]. Uno dei canoni adottati al concilio del Laterano dichiara: « Non sono omicidi coloro che uccidono degli eretici ». Il razionalismo nato dalla Scolastica ha d'altro canto favorito la tendenza alle classificazioni a carattere strumentale. La scuola del realismo ontologico ha suggerito l'idea di un'essenza naturale che, in seguito, è stata trasposta in « natura » biologica. Ma la teoria empirista, con la sua idea della *tabula rasa* e dell'onnipotenza dell'ambiente, non ha esercitato un'influenza migliore. Locke, pur essendo anti-essenzialista, afferma nondimeno che tutti i caratteri umani sono radicati in una sostanza prima: diventa di conseguenza possibile parlare dell'essenza umana in una maniera che il cartesianesimo aveva escluso. L'idea che l'uomo è malleabile all'infinito può apparire « generosa » al cospetto delle teorie della « fatalità » biologica, ma in effetti pone il preoccupante problema della legittimità del « condizionamento », della validità dei criteri e della scelta del modello. È grande allora il rischio di ricadere nell'etnocentrismo[49].

Alla luce delle considerazioni che abbiamo espresso sin qui, si capisce come non sia troppo facile definire l'ideologia razzista. La maggior parte delle definizioni proposte abitualmente, nella misura stessa in cui pretendono di entrare nei dettagli, suscitano obiezioni e soffrono di notevoli eccezioni. Una definizione valida del razzismo in quanto ideologia deve potersi applicare a tutti i casi evocati. Invece, l'esame del discorso razzista non consente di estrapolare che una sola costante: la credenza nell'ineguaglianza delle razze umane, la quale comporterebbe, come conseguenza logica, quella delle culture e delle civiltà. Muovendo da questa base, l'ideologia razzista: a) può *o no* cercare nella biologia la spiegazione dell'ineguaglianza che ritiene di poter constatare; b) può *o no* aderire alla teoria razziale, cioè alla teoria secondo cui la

razza è il dato fondamentale della storia; c) può *o no* funzionare come legittimazione di un comportamento mirante al dominio o, al contrario, all'esclusione e alla discriminazione; d) può *o no* implicare il rifiuto degli incroci interrazziali; e) può *o no* affermare che l'ineguaglianza postulata è definitiva o, al contrario, che è possibile mettervi un termine acculturando gli elementi « razzistizzati » ad un modello concepito esso pure, implicitamente, in maniera etnocentrica.

2. Nel corso degli ultimi decenni, si è assistito a diversi tentativi di ridefinizione del razzismo in una nuova accezione. Sono questi i tentativi che vorremmo esaminare adesso. Uno di essi, ancora poco formalizzato, consiste nella *generalizzazione* del termine per qualificare ogni atteggiamento di intolleranza, di aggressività di principio, di ripulsa *a priori* di un dato gruppo, di qualunque natura sia. Il « razzismo » diventa in questo caso sinonimo di fobia di ogni altrui collettivo. Si parlerà pertanto di « razzismo anti-vecchi », « anti-giovani », « anti-donne », « anti-poliziotti », « anti-operai », « anti-celibi » e così via. Questo uso, che sembra aver preso piede nel linguaggio corrente, si basa in realtà su un quasi-pleonasmo, giacché la parola « razzismo » funziona, al limite, come *raddoppio* del termine « anti ». La formulazione, tuttavia, ha varcato i confini della parlata popolare. Nel maggio 1985, i deputati francesi hanno adottato una legge che assimila il « sessismo » al « razzismo ». Dal canto suo Christian Delacampagne, che un tempo vedeva nell'estensione del termine « razzismo » il risultato della « diffusione generale, nelle società occidentali dell'epoca tecnocratica, di un senso di colpa conseguente ai molteplici genocidi compiuti dagli Occidentali dall'inizio del XX secolo »[50], ammette oggi che, « in certe situazioni, *qualunque tipo di conflitto* può assumere un carattere razzista », e prende ad esempio gli antagonismi uomini-donne e imprenditori-operai[51]. Il « razzismo » nascerebbe perciò da una « estremizzazione », da una radicalizzazione dell'ostilità, che comporterebbe giudizi sistematici sulla base di stereotipi e pregiudizi.

Questo uso appare assai discutibile, e i ragionamenti che lo sottendono sono piuttosto speciosi. A prima vista, denunciare un comportamento ostile tacciandolo di « razzismo » può in qualche caso permettere a certuni di pensare di poter rendere redditizio il procedimento, facendo scivolare l'avversario così qualificato nella zona di riprovazione che circonda il termine. Nei fatti, vi è una forte probabilità che si arrivi molto in fretta al risultato inverso. Se ogni comportamento aggressivo sistematizzato è « razzista », il « razzismo » finisce in ultima analisi con l'appartenere alla stessa « normalità » di cui fanno parte i sentimenti di ostilità, di odio, di aggressività, che abbiamo visto esprimersi in ogni tempo in tutte le società. Se tutti sono « razzisti », nessuno lo è: la *diluizione* sfocia nell'*insignificanza*. (Tutti sanno che diluire la responsabilità è una maniera classica per rendere innocenti i veri colpevoli). Accettare una siffatta definizione di « razzismo » conferirebbe d'altro canto

alla legge concepita per reprimerlo una portata così generale che essa finirebbe col diventare inapplicabile. È quel che osserva Colette Guillaumin, che scrive: « Introdurre nel circuito del razzismo l'ostilità verso gruppi i cui elementi di definizione coscienti ed incoscienti sono in effetti estranei al concetto di razza, significa negare il razzismo, cancellarlo tentando di recuperare per l'insieme del circuito il sigillo dell'*anodino* »[52].

Un tentativo più serio di ridefinizione è quello secondo il quale sarebbe *già* razzista l'affermazione (o la constatazione?) che esistono delle razze umane, indipendentemente da ogni valutazione che le concerna. Per Christian Delacampagne, ad esempio, è « razzista » chi crede all'esistenza delle razze, « anche se si rifiuta di esprimere dei giudizi di valore su di esse o di stabilire, fra di esse, una qualsiasi gerarchia »[53]. Questa posizione, che è relativamente recente — ancora pochi decenni orsono, essa non avrebbe neppure sfiorato la mente degli antirazzisti più tenaci —, viene sostenuta dall'affermazione analoga secondo cui « la scienza attuale smentisce l'esistenza delle razze ». Essa segna, da questo punto di vista, una svolta importante nell'evoluzione del discorso antirazzista, che tradizionalmente ha sempre esitato a prendere una posizione netta tra l'idea che la biologia sia *insignificante* in rapporto ai fatti sociali e l'idea che essa *smentisca* le pretese razziste. Ed ha dalla sua una parvenza di logica: poiché l'ideologia razzista svolge i propri argomenti basandosi sull'esistenza delle razze per dedurne l'idea della loro ineguaglianza, se la nozione di razza non rimanda ad alcuna specie di realtà, questa ideologia crolla da sé. Costruzione malgrado tutto alquanto intellettualistica, in cui l'ideologia razzista viene assunta come mero discorso: eliminando la parola, si farebbe scomparire la cosa.

Accanto ad incontestabili motivazioni di natura affettiva o ideologica[54], questa posizione si fonda essenzialmente sul fatto che, nella comunità scientifica, a partire dalla fine degli anni Cinquanta, il termine « razza » è stato sempre più frequentemente sostituito da quello di « popolazione », mentre, a seguito del fiorire della genetica delle popolazioni, le ricerche sulle frequenze geniche e i *pools* genetici prendevano il sopravvento sui tradizionali studi morfologici riguardanti i fenotipi. Autori come A.E. Mourant o Jacques Ruffié hanno svolto un ruolo importante in questa evoluzione, che si è nutrita dei progressi dell'immunologia e dell'ematologia geografica, della scoperta di numerosi nuovi gruppi sanguinei, dei « segnalatori genetici », del sistema HL-A, ecc. Un certo numero di genetisti delle popolazioni hanno quindi sottolineato che lo studio delle frequenze geniche e delle « distanze » tra *pools* genetici non ripropongono le razze « tradizionali »; che la variazione all'interno di una medesima « razza » è altrettanto importante quanto la variazione tra le « razze » stesse; che le « razze » hanno indiscutibilmente più caratteri in comune di quanti non ne abbiano per rendersi distinguibili; e che non esiste tra di esse alcuna frontiera ben tracciata, non soltanto a causa dell'interfecondità, ma anche perché tra i « tipi razziali » tradizionali troviamo tutti i « tipi intermedi » possibili. Alcuni

ne hanno tratto la conclusione che le razze « non esistono ». Sprovvista di valore operativo e di fondamento biologico oggettivo, la nozione di razza sarebbe una costruzione della mente.

Questo deprezzamento del concetto di razza è stato parallelamente accompagnato da un'affermazione dei meriti o, quantomeno, della non-nocività biologica degli incroci interrazziali. Un punto di vista di questo genere, poco comune in passato, ha nondimeno dei precedenti. Nel secolo scorso lo troviamo in Michelet (che dedica un capitolo della sua *Storia di Francia*, uscita nel 1833, al « Destino sfortunato delle razze rimaste pure »), così come in Armand de Quatrefages (1810-1892), secondo il quale « l'avvenire appartiene alle razze incrociate ». In Francia, esso è stato difeso con particolare vigore da Jacques Ruffié[55], la cui opinione ha ripreso le osservazioni sull'eccellenza della « caffelattizzazione ». Non è questa la sede per discutere questo punto di vista, che è anche il risultato di una evoluzione delle mentalità[56], ma è il caso di notare che esso solleva comunque un duplice paradosso. Da una parte, se le razze non esistono, sembra difficile proporre che si mescolino. (La stessa osservazione vale per le arringhe a favore della « società multirazziale »: è piuttosto difficile che le razze possano essere contemporaneamente molteplici e nessuna). Dall'altro lato, è non meno paradossale pensare di poter « regolare » la questione del meticciato facendo valere che esso non presenta alcun inconveniente biologico, nello stesso momento in cui si sottolinea, a ragione, che nelle società umane i fattori socio-culturali sono molto più importanti e determinanti dei fattori biologici. L'ostilità verso i matrimoni misti, ad esempio, può essere benissimo ispirata da considerazioni culturali e religiose che non hanno niente a che vedere con il razzismo[57]. È notorio, d'altronde, che nelle società che contano un'ampia proporzione di meticci, lo status sociale di questi ultimi continua a dipendere in forte misura dal loro grado di prossimità rispetto al fenotipo dominante, il che non è privo di influenze sui comportamenti maritali e sulla selezione genetica.

La tesi secondo cui « la scienza considera il concetto di razza non-operativo » (inesistente, infondato, ecc.), al punto che sarebbe razzista considerarlo tale, si scontra nei fatti con numerose obiezioni. Essa finisce, in primo luogo, col trattare « la scienza » come un sapere unanime, cosa che ovviamente non è. Nella questione dell'esistenza o non-esistenza delle razze si è poi colpiti dal fatto che l'affermazione della loro inesistenza sembra tanto più sicura quanto più viene da autori o ricercatori la cui disciplina è più lontana dagli studi antropologici propriamente detti. Il grado di convinzione, in altre parole, cresce con l'allontanamento dall'argomento. Fra gli avversari del concetto di razza troviamo così un gran numero di giornalisti, un numero considerevole di sociologi e di psicologi, qualche genetista delle popolazioni, ma un numero estremamente esiguo di antropologi. Vi si aggiungono dei ricercatori impegnati politicamente (Albert Jacquard, Ashley Montagu, Steven Rose, Leon Kamin, Richard Lewontin, ecc.), le cui motivazioni sono probabilmente complesse.

Si può vedere, attraverso questa constatazione, come non esista alcuna unanimità sulla questione. Questa sensazione è rafforzata dalla lettura dei più recenti manuali di antropologia, che continuano, più che mai, a far appello al concetto di razza e non rimettono affatto in discussione la realtà e la validità operativa dei dati razziali[58].

Nel volume contro il razzismo pubblicato dall'Unesco, L.C. Dunn scrive: « Io ritengo, per quanto mi riguarda, che abbiamo bisogno di questo termine "razza" per designare una categoria biologica che, per difficile che sia da delimitare, costituisce nondimeno un elemento reale della struttura delle popolazioni umane sulla faccia della terra. Sembra preferibile definire questo termine, spiegarne l'impiego e liberarlo dalle accezioni nefaste ed erronee, piuttosto che scartarlo puramente e semplicemente, rinunciando in tal modo a risolvere il problema »[59]. Anche il genetista Theodosius Dobzhansky pone la domanda: « Non è preferibile spiegare alla gente la natura delle differenze razziali piuttosto che sostenere che non ne esistono? »[60]. L'antropologo Andor Thoma, più veemente, se l'è presa, nella rivista « L'Anthropologie », con coloro che, dice, « desidererebbero far scomparire l'antropologia fisica a profitto della genetica delle popolazioni ». Affermando che « i matematici [...] si trasformano in ciarlatani quando iniziano a parlare in nome della genetica », egli ha dichiarato di voler denunciare ogni tentativo, a suo avviso puramente ideologico, mirante a « rendere invisibile la razza ». « Dopo gli abusi hitleriani », ha scritto, « questo scopo era umanamente comprensibile. Ma non era scientifico. Oggigiorno, il fallimento della tassinomia serologica è riconosciuto da tutti gli specialisti [...] La contraddizione tra antropologia morfologica ed ematologia è artificiosa »[61].

Durante il convegno organizzato dall'Unesco ad Atene dal 30 marzo al 3 aprile del 1981 per denunciare le « diverse teorie pseudoscientifiche invocate per giustificare il razzismo e la discriminazione razziale », i cui atti sono stati pubblicati l'anno seguente[62], si è potuto peraltro veder affermare contemporaneamente che il concetto di razza « non corrisponde, nella specie umana, ad alcuna realtà definibile in maniera oggettiva » (Albert Jacquard, p. 32), che la razza è nell'uomo una « realtà biologica » (Lalita Prasad Vidyarthi, p. 52) e che la teoria della non-esistenza delle razze è una « ideologia falsa » (Eviatar Nevo, p. 86). Siamo dunque davvero assai lontani dalla definizione di un accordo fra i ricercatori, anche fra quelli di orientamento e sensibilità affini. È vero che, talvolta, di contraddizioni del genere se ne trovano anche in un solo autore![63].

Il concetto di razza è infatti vecchio quasi quanto l'umanità. La prima classificazione razziale si trova nella Bibbia, nel passaggio che evoca la « posterità di Noè »[64]. La parola « razza » è stata in seguito costantemente utilizzata a mo' di metafora, come sinonimo di « nazione », « popolo », « schiatta », « stirpe », « casata », « estrazione », ecc. Nel XVIII e, soprattutto, nel XIX secolo, lo sviluppo delle scienze esatte ha permesso di arginare questa polisemia

generatrice di confusione e di giungere a definizioni più rigorose. Per gli autori moderni, le razze sono popolazioni che differiscono fra di loro per l'incidenza di taluni geni (Dobzhansky, 1944; W.C. Boyd, 1960) e per la frequenza di alcuni tratti ereditari la cui manifestazione fenotipica consente di riconoscerne visivamente i membri con una più o meno grande precisione (A.M. Brues, 1977). Fra tutte le definizioni proposte, citiamo solamente una delle più recenti (P.A. Gloor, 1980): « La razza è una varietà della specie *Homo sapiens L.* rappresentata da un insieme di esseri umani che si distingue da altri insiemi per un complesso di caratteri anatomici, fisiologici (e probabilmente anche psichici) ereditari e riconosciuti su più generazioni, ad esclusione di ogni carattere acquisito attraverso l'educazione, la tradizione o l'influenza dell'ambiente »[65].

Gli argomenti avanzati da taluni genetisti delle popolazioni per affermare l'« inesistenza » delle razze appaiono d'altro canto fortemente discutibili. A questo rilievo si presta in particolare l'argomento dell'assenza di soluzione di continuità tra i gruppi razziali. Questo argomento, che troviamo sin dal 1843 nella *Histoire naturelle de l'homme* di J.C. Prichard, si basa sulla continuità dei fondi genici e morfologici umani e sull'ampiezza della variazione intrarazziale. Non esiste, tra i popoli, uno « spazio biologicamente vuoto », dice ad esempio Jacques Ruffié, ma al contrario una scala continua. Questa è un'evidenza, ma chi ha mai preteso che non esista una corrente genica fra le razze? La presenza di intermediari non è mai stata un argomento contro gli « estremi », e l'esistenza di gruppi etnici intermediari non discredita la nozione di razza né più né meno di quanto quella di « intermediari » tra il bambino e il vecchio, il nano e il gigante o il freddo e il caldo non discrediti la nozione di età, taglia o temperatura. « Le Alpi e gli Appennini sono collegati da monti di bassa altitudine », nota Andor Thoma, « ma le Alpi esistono, e gli Appennini anche ». « Sostenere che le razze non esistono perché non costituiscono degli insiemi determinati in modo rigido », scrive dal suo canto Dobzhansky, « è un ritorno al peggiore degli errori tipologici. È quasi altrettanto logico quanto sostenere che le città non esistono, perché la campagna che le separa non è totalmente disabitata »[66]. Il medesimo ragionamento potrebbe d'altronde dimostrare che la definizione della specie, o addirittura quella del genere, è altrettanto convenzionale ed arbitraria quanto quella della razza...[67].

L'accento posto sull'importanza della variazione intrarazziale e sulla relativa debolezza della « distanza genetica » tra i principali gruppi razziali non conduce molto più lontano. I lavori più recenti permettono di valutare in circa il 10% la parte della variazione biologica totale all'interno della specie umana che ha a che vedere con le differenze razziali[68]. Ma la portata di questa informazione appare alquanto limitata, quando si sa che anche la « distanza genetica » tra l'uomo e alcuni primati superiori è molto limitata. Un approccio fondato esclusivamente sulle frequenze geniche mostra addirittura, per ciascuna di esse, una maggiore « prossimità » fra l'uomo e lo scimpanzè che fra lo scimpanzè e il gorilla o certi uomini fra loro![69] Sappiamo d'altronde che la

maggior parte dei gruppi sanguinei umani si ritrovano nella scimmia, parallelamente a tipi propriamente scimmieschi[70]. E che l'organizzazione dei cromosomi nell'uomo e nello scimpanzè è così simile che è quasi impossibile, basandosi su di essa, spiegare le loro differenze fenotipiche[71].

L'« incomprensione » fra certi genetisti delle popolazioni e i sostenitori della bio-antropologia (o antropologia fisica) deriva in effetti dal fatto che le due discipline non partono dallo stesso punto. La prima prende in esame solo i caratteri la cui ereditabilità genetica è ormai stabilita in modo indiscutibile (dosaggio della melanina, persistenza della lattasi, sistema rh e proprietà sierologiche del sangue, sistema immunologico HL-A, ecc.). Partendo da qui, essa constata l'esistenza di *pools* genetici che, il più delle volte, non corrispondono effettivamente ai gruppi razziali. Gli antropologi, all'inverso, partono dalle popolazioni esistenti e dal loro fenotipo reale, per sforzarsi poi di identificare e classificare dei tipi morfologici caratteristici, definiti da caratteri apparentemente ereditari, anche se la modalità di trasmissione genetica per questi caratteri non è stata ancora identificata o se non è ancora possibile *quantificare* la distanza genetica esistente per questi caratteri tra gli individui e i gruppi (esempio classico: il colore degli occhi). In altri termini, gli antropologi partono dalla percezione comune, mentre i genetisti delle popolazioni « costruiscono » delle popolazioni che non corrispondono necessariamente a questa percezione. Non stupisce, in queste condizioni, che il concetto di razza, operativo per gli uni, non lo sia per gli altri. Da ciò i rapporti talvolta tumultuosi fra le due discipline.

I genetisti della popolazione tendono d'altro canto spesso a sottovalutare i progressi recenti della biotipologia (Eugène Schreider, Czekanowsky, Wanke) e della paleoantropologia (Yves Coppens, Henry de Lumley, Andor Thoma, Poulianos, Vlcek), e non tengono conto del fatto che la bio-antropologia contemporanea tende sempre di più ad abbandonare la concezione di Linneo, fondata sulla sola rassomiglianza da cui viene dedotto un idealtipo, per adottare la prospettiva di Victor Bunak, che fa della razza un'unità della derivazione filetica riconoscibile da un certo numero di criteri oggettivi. (Vi sono in tal caso tante razze quante sono le combinazioni geografiche dei caratteri morfologici. Il metodo è vicino alla cosiddetta sistematica « cladistica »: la parentela fra le razze è legata al riconoscimento di caratteri derivati comuni, e non più di caratteri primitivi comuni[72]).

Non si tratta, beninteso, di negare i meriti della genetica delle popolazioni, bensì piuttosto di riconoscerne i limiti. Lo studio della ripartizione geografica delle frequenze geniche non può infatti esaurire quello che si può sapere delle popolazioni umane. Un gran numero di proprietà immunologiche, peraltro, non sono proprie della specie umana. Molte di esse, perdipiù, non si è ancora potuto, a tutt'oggi, raggrupparle in sistemi coerenti. R. Riquet scrive al proposito: « I risultati dell'emotipologia appaiono molto inferiori a quelli dell'antropologia classica per quanto concerne i gruppi umani. Chiunque può,

a livello individuale, riconoscere un Malese, un Melanesiano, un Negro o un Moï, ma l'emotipologia ne è incapace. Nel contempo, lo studio della dinamica delle popolazioni e dell'ibridazione non può essere neppure concepito senza l'emotipologia, come è stato dimostrato da D.F. Roberts per i neri africani, da J. Benoist nelle Antille e dalla scuola di Ruffié in Indocina. L'emotipologia non deve dunque essere scoraggiata, anche se deve rinunciare alla pretesa di sostituirsi all'antropologia corrente »[73]. Il pericolo in cui rischia infatti di cadere la genetica delle popolazioni è di creare delle popolazioni « fittizie » da opporre alle popolazioni comunemente percepite. Come sottolinea Wiercinski, « non si deve dimenticare che la genetica delle popolazioni è basata soltanto su dei *modelli*, e che quelli che vengono applicati allo studio delle razze dai genetisti delle popolazioni sono estremamente semplificati e fanno pensare ad una nuvola scura formata di particelle di polvere assemblate a caso e che maschera i veri caratteri di ciascun individuo nell'umanità »[74]. Si può anche pensare che lo scopo della conoscenza scientifica sia prima di tutto quello di esplicitare ed approfondire la percezione comune — non di velarla o di trasformarla in illusione ottica.

Prendendo in considerazione la complessità del dossier, André Langaney ha adottato una posizione intermedia, che sembra saggia. « Trascurare i dati morfologici per cercare una storia "puramente genetica" dell'uomo », scrive, « non è più ragionevole di quanto non lo sia il rifiutare, come i sostenitori dell'antropologia classica, una "sedicente antropologia genetica". È meglio cercare le fonti di discordanze tra i due tipi di dati studiando le angolazioni di ciascuno »[75]. Va peraltro aggiunto che numerosi lavori recenti hanno dimostrato che i risultati ottenuti dalla genetica delle popolazioni, ben interpretati, non contraddicono minimamente quelli dell'approccio bio-antropologico tradizionale, ed anzi talvolta contribuiscono a rafforzarli[76].

Su un piano più pratico, ci si può chiedere se la teoria della non-esistenza delle razze, nella misura in cui la sua affermazione corrisponde ad un antirazzismo militante, non sia anche il riflesso di una certa ingenuità. Si pensa davvero di far scomparire il razzismo *facendo passare per finta* la razza? È assolutamente esatto che la « distanza genetica » tra un bretone e un senegalese può essere minore di quella esistente tra quello stesso bretone e un piccardo. Resta il fatto che il bretone, anche informato, si sentirà immancabilmente « più vicino » al piccardo che al nero africano. Qui si torna al problema della percezione comune. I genetisti possono anche sottolineare che i *pools* genetici non corrispondono necessariamente ai fenotipi, ma non sono dei *pools* genetici quelli che l'uomo comune incontra per la strada. Il razzista constata l'esistenza di popolazioni che gli appaiono, a torto o a ragione, nettamente diverse su tutti i piani (fisico, sociale, culturale, ecc.), e ne trae delle errate conclusioni sulla presunta « superiorità » o « inferiorità » degli uni e degli altri. La probabilità che cambi atteggiamento venendo a sapere che « le razze non esistono » e che è stato in un certo senso vittima di un miraggio, è debole. È viceversa grande

il rischio, come scrive Theodosius Dobzhansky, che una negazione di questo genere abbia « l'unico effetto di ridurre il credito degli uomini di scienza che la sostengono »[77].

Al limite, il problema del militante antirazzista non è tanto di sapere se le razze esistono o non esistono, ma di capire che esse, in ogni caso, vengono *percepite come esistenti*, e che l'importante è fare in modo che da questo fatto smettano di esser tratte conclusioni gerarchizzanti e svalorizzanti. La difficoltà, inoltre, consiste nel fatto che la reazione razzista non si esprime solamente sulla base della percezione di una differenza bio-antropologica, ma anche (e forse si potrebbe dire soprattutto) della percezione di una differenza socio-culturale, sia essa il prolungamento della prima o meno. È significativo, a tale riguardo, che la xenofobia anti-araba sia molto più diffusa, in Francia, della xenofobia rivolta verso i neri, benché la « distanza razziale » sia molto più debole tra francesi (metropolitani) ed arabi che tra francesi e neri africani. Si deve infine tener conto del ruolo essenziale svolto dall'*immaginario* nel processo di simbolizzazione svalorizzante che governa la reazione razzista. Come scrive Colette Guillaumin, la « razza » è prima di tutto un *significante*; e la sua eventuale inesistenza come significato non cambia di una virgola il problema. « Razze immaginarie e razze reali svolgono lo stesso ruolo nel processo sociale e sono dunque identiche quanto a questo funzionamento: il problema sociologico è proprio in ciò. È al livello in cui razze reali e razze immaginarie sono inserite in un processo comune che è importante leggere la realtà sociologica della "razza". Tentare di determinare che cosa sia concretamente vero e che cosa sia obiettivamente falso nella percezione delle razze è, a nostro parere, inadeguato. Agendo in tal modo, ci si limita ad esaminare uno statu quo della realtà della razza, e preoccuparsi di determinare su che cosa questa realtà sia fondata o meno significa non affrontare il problema sociologico »[78].

Un'ultima obiezione, di genere assai diverso, si impone infine a proposito dell'affermazione secondo cui « la scienza smentisce l'esistenza delle razze ». Indipendentemente dal fatto che, come abbiamo visto, questa asserzione è ben lungi dal corrispondere alla realtà, dobbiamo anche interrogarci sul senso che va dato all'espressione « smentisce ». Per dirla con chiarezza, si tratta di chiedersi se l'ideologia razzista si situi nell'ordine della « smentita » o della « prova », o non piuttosto nell'ordine dell'*interpretazione*, e di sapere se sia possibile, senza cadere nello scientismo più piatto, guardare alla « scienza » per trovarvi una valutazione soddisfacente del grado di verità o di falsità delle ideologie.

Dire che le teorie razziste sono sempre state sostenute in modo « pseudo-scientifico » può forse consolare la buona coscienza antirazzista, ma equivale anche a profferire una falsità. Da Linneo a Blumenbach a Otmar von Verschuer, passando per Vacher de Lapouge e parecchi altri, la qualificazione "scientifica" di un certo numero di autori razzisti è indiscutibile. L'errore sarebbe quello di credere, come fanno i razzisti, che questo dato dia un « fonda-

mento » al razzismo, o, come fanno certi antirazzisti, che gli studiosi in questione non fossero altro che « pseudo-scienziati ». Il problema non sta soltanto nel fatto che gli « scienziati » non sono meno vulnerabili alle propagande e alle ideologie degli altri uomini — se c'è una cosa che la storia delle scienze dimostra, è che il sapere non ha mai premunito contro l'errore[79] —, ma, più fondamentalmente, nel fatto che la scienza non fa mai niente altro che enunciare in forma *descrittiva*. « La scienza non è mai creatrice di valori », diceva già Nietzsche[80]. Il suo discorso si declina infatti all'indicativo, non all'imperativo o al normativo. Quando la scienza « dice » che non è possibile fondare sulle sue enunciazioni una teoria razzista, non smentisce il razzismo e non dà alcun reale fondamento all'antirazzismo. Smentisce solamente che sulle sue enunciazioni si possa fondare una qualunque cosa — razzismo, antirazzismo — che abbia a che vedere con le preferenze ideologiche. Come scrive Jean-Pierre Dupuy, « per essersi costruita sul solo metodo operativo, cosa che le è valso e le vale i suoi prodigiosi successi, la scienza moderna paga un prezzo: quello di non avere niente da dire sulla conduzione auspicabile delle faccende umane »[81]. Anche Célestin Bouglé lo aveva sottolineato, agli inizi del secolo: la scienza è muta per natura sulla necessità o sull'inopportunità delle gerarchie, semplicemente perché esclude, a causa del metodo di conoscenza che la rende ciò che è, qualsiasi riferimento all'ordine del valore. Essa non ha, per questa ragione, niente da dire né pro né contro l'eguaglianza o l'ineguaglianza[82].

La scienza, infine, è per definizione rivedibile e contingente. Non è mai conclusa, ma sempre in fase di creazione. Da questo punto di vista, fondare un'argomentazione antirazzista sulla scienza, vuol dire inevitabilmente lasciarla *in sospeso*. Fatto più grave, significa ammettere, *nolens volens*, o che il razzismo è condannabile solo perché non è « fondato scientificamente », o che, « condannato » oggi dalla scienza, *potrebbe* un domani cessare di esserlo. Nota al proposito Pierre Thuillier: « Quando si tratta di determinare il nostro atteggiamento pratico nei confronti dei negri, degli arabi o degli indiani, è sicuramente pericoloso affidare un ruolo *decisivo* ai risultati cosiddetti scientifici. Elemosinare il "sì" degli esperti significa, che lo si voglia o no, ammettere che la loro risposta negativa potrebbe, casomai, rendere accettabili o addirittura legittime talune forme di segregazione, di razzismo e così via »[83]. Il « razzismo scientifico » è infatti il correlato speculare dell'« antirazzismo scientifico »: entrambi discendono, se non dallo scientismo, quantomeno da una incomprensione di quel che la scienza è realmente.

L'idea che la semplice constatazione dell'esistenza delle razze avrebbe a che vedere col « razzismo » appare in definitiva insostenibile. Essa implica, in base ad un bizzarro ragionamento, che la percezione delle razze non possa dar luogo che a valutazioni negative. Cosa più grave, impone all'antirazzismo conseguente una credenza che rischia di intaccarne largamente il credito. La negazione del dato razziale, in fin dei conti, è abbastanza vicina alla teoria

sartriana del « per l'altro », secondo cui l'Altro (il nero, l'ebreo, la donna, ecc.) esiste come tale soltanto nella mente di chi lo percepisce, e per il tramite dello sguardo implicito nella percezione. Si scontra con le stesse difficoltà (negazione dell'esistenza reale dell'Altro) e, in sé, non risolve niente: non si elimina una percezione comune, foss'anche in nome della « scienza », tacciandola di « illusione ». Sembra pertanto più ragionevole limitarsi all'opinione corrente, che fa cominciare il razzismo con il *giudizio di valore*, vale a dire con il passaggio dalla *descrizione* alla *valutazione* (e all'*oggettivizzazione* di questa valutazione). Jean Rostand, che contrapponeva la « verità razziale » alla « menzogna razzista », scriveva: « Essere antirazzista, non significa misconoscere l'esistenza e la stabilità delle differenze razziali — il che sarebbe una ingenuità scientifica —, significa non ammettere che vi siano, nella specie umana, razze superiori ad altre, e soprattutto non ammettere che [...] certe razze si arroghino il diritto di maltrattare o disprezzare altre razze »[84]. Albert Memmi esprime un punto di vista analogo: « Il razzismo comincia solo con l'interpretazione delle differenze »[85]. Questa è anche l'opinione della maggior parte di coloro che si sono occupati della questione[86].

L'idea che taluni tratti di mentalità o di comportamento possano essere ereditati, o che un particolare genotipo ne condizioni in una certa misura le modalità di espressione, non è d'altro canto suscettibile di essere assimilata al « razzismo » più di quanto non lo sia la « credenza » nell'esistenza delle razze. L'affermazione inversa, secondo cui l'attività cerebrale sarebbe fuori dal raggio di azione di ogni determinazione biologica sembra oggi legata unicamente ad una teoria dei caratteri acquisiti unanimemente considerata insostenibile ai nostri giorni, o ad un atteggiamento metafisico che ripropone la distinzione cartesiana tra corpo e spirito. Da più di un punto di vista, anche la vecchia disputa dell'innato e dell'acquisito appare piuttosto superata. La determinazione biologica di certi caratteri psichici non implica mai nei fatti nulla più di una potenzialità, che non ci dice niente circa l'effetto dei condizionamenti sociali; non ne è la negazione[87]. D'altro canto, prendere il biologico per una figura della fatalità e, *a contrario*, il socio-culturale per il regno della libertà finisce al limite per ridursi a riesumare, accontentandosi di rigirarlo, il ragionamento razzista che sostiene la fatalità delle ineguaglianze basandosi su una naturalizzazione e una biologizzazione dei fatti sociali. L'« ambiente » non è meno vincolante delle capacità virtuali che l'individuo eredita alla nascita; e, soprattutto, non è più facilmente modificabile. L'uomo forma un tutto indissociabile, corpo e spirito: si autocostruisce a partire da un materiale ereditato così come sulla base, sempre mutevole, di rapporti sociali reali e di esperienze vissute.

Arthur Kriegel non ha torto quando critica con vigore quanti credono che l'« antirazzismo » obblighi a respingere la nozione di « comportamenti ereditati »[88]. Si accosta, in questo, al punto di vista di tutti coloro che ragionano, in forma sistemica, in termini di interazione[89] o di co-evoluzione[90]. Raymond

Aron diceva che « le attitudini di ordine intellettuale sono *condizionate*, non *determinate*, dal patrimonio genetico »[91]. Oggi si ammette correntemente che l'eredità determina in effetti non la cultura, bensì l'attitudine ad acquisirla (François Jacob, Theodosius Dobzhansky)[92]. Anche Claude Lévi-Strauss ha finito col rovesciare la problematica, facendo della razza una funzione della cultura (e non l'inverso). « Ogni cultura », spiega, « seleziona delle attitudini genetiche che, per retroazione, influiscono sulla cultura che in un primo momento aveva contribuito al loro rafforzamento »; ne risulta che « l'evoluzione umana non è un sottoprodotto dell'evoluzione biologica, ma non ne è neppure completamente distinta », al punto che « ridiventa possibile la collaborazione tra lo studio delle razze e quello delle culture »[93].

Ci resta da esaminare un ultimo tentativo di ridefinizione del razzismo, nel senso di un'estensione, a nostro parere abusiva, della portata da conferire al termine. Essa è opera di Pierre-André Taguieff, il quale, in diversi articoli recenti, si è impegnato sapientemente a circoscrivere i contorni di quello che chiama il « razzismo *differenzialista* » (o « razzismo identitario »)[94]. Attraverso questa denominazione, Taguieff designa un discorso che procede per « centratura » sul tema della *differenza* e dell'*identità*, e che, a causa della sua stessa insistenza, si coagulerebbe in un « integralismo della differenza ». Al termine del percorso semantico, la differenza verrebbe eretta ad *assoluto*, a « totalità chiusa ». Questo « razzismo differenzialista », che, precisa *en passant*, è cosa diversa dal razzismo inegualitario, o razzismo comune, « come la differenza di natura differisce dalla differenza di grado », non soltanto si guarda bene dal pronunciare un giudizio svalorizzante sulle altre razze, ma si presenta come essenzialmente *eterofilico* e, per questo fatto, costituirebbe « un razzismo che si avanza sotto le vesti dell'antirazzismo intelligente e sincero ». « Poco individuabile ad occhio nudo », ricorrendo ad un lessico che non suscita nella pubblica opinione né rigetto né un'immagine peggiorativa, esso porrebbe in imbarazzo l'antirazzismo « classico », che dovrebbe di conseguenza « aggiornarsi » e, in secondo luogo, abbandonare la « difesa delle differenze », terreno in cui, dal momento che l'elogio e il biasimo si scambierebbero indefinitamente l'uno con l'altro, l'eterofilia raggiungerebbe l'eterofobia in una « zona di massimo equivoco ». Governato non dalla paura del livellamento ma dalla fobia della « mescolanza », il razzismo differenzialista — peggiore per certi versi del razzismo inegualitario, giacché tratterebbe le razze come grandezze incommensurabili — avrebbe come logico sbocco l'incomunicabilità delle culture e la generalizzazione dell'*apartheid*.

Sul piano del metodo, ci si può chiedere nei fatti in che misura questa « lettura » del « discorso differenzialista » non sia puramente e semplicemente un riflesso di un processo alle intenzioni. L'insistenza posta sulle « astuzie », i « camuffamenti » ed altre strategie di ritorsione, di dirottamento, di eufemizzazione o di sostituzione lessicale, di cui questo discorso userebbe ed abuserebbe — tutti procedimenti che, lo si ripete costantemente, non sono

« minimamente visibili per lo sguardo non prevenuto », esigono una « minuziosa lettura critica dei testi »; insomma, richiedono l'intervento di chi sa leggere fra le righe — porta inevitabilmente ad interrogarsi sulla fondatezza dell'approccio. Il discorso differenzialista, se abbiamo capito bene, richiederebbe una pratica *sospettosa* perché vorrebbe dire *una cosa diversa da quello che dice* (si suppone però che i destinatari del messaggio siano capaci di *decodificarlo* senza essere bloccati dalle difficoltà sopra segnalate). Non vi è forse in tutto ciò il rischio di cadere in un ragionamento circolare, del tipo « la prova che sono razzisti sta nel fatto che affermano di non esserlo » (metodo della smentita-conferma)? Dal fatto che un ragionamento di questo genere è presente nella mente dell'analista ne consegue che esso si trova realmente nell'oggetto analizzato?

Fondamentalmente, la tesi si scontra con un'obiezione essenziale, che peraltro è lo stesso Pierre-André Taguieff a segnalare: è che non può esistere una « assolutizzazione della differenza » che non sia per definizione contraddittoria. Chi dice *differenza*, dice infatti possibilità di comparazione fra commensurabili: non si differisce che *in rapporto* ad un Altro percepito come diverso. Una differenza eretta ad assoluto non è più, quindi, una differenza. Di conseguenza, la contraddizione si estende alla stessa analisi: o l'elogio della differenza e del diritto alla differenza non viene enunciato sul registro dell'assoluto, e l'accusa cade da sola; oppure c'è una assolutizzazione, ma allora non c'è più « differenza » — e neppure « discorso differenzialista ». Quanto all'*apartheid*, ci si dimentica un po' troppo in fretta che quel che lo caratterizza concretamente non è tanto una separazione voluta da una parte e dall'altra quanto una separazione *imposta* ed accompagnata da un *dominio*.

La descrizione di un ipotetico « razzismo differenzialista » presenta infine l'inconveniente di mettere in crisi l'antirazzismo. Se il razzismo, infatti, può essere enunciato sia sul registro dell'eterofilia (o della razziofilia) sia su quello dell'eterofobia (o della razziofobia), la stessa definizione dell'*antirazzismo* diventa quantomai problematica. Preso, come scrive Taguieff, tra gli imperativi contraddittorii di lottare simultaneamente contro la fobia dell'Altro e contro l'apologia eccessiva della differenza, l'antirazzista si trova condannato a camminare su una via stretta che ha tutte le sembianze del « doppio legame » (*double bind*) ben noto agli psichiatri. Cosa deve predicare, allora? Il silenzio? L'indifferenza? La distruzione delle identità collettive (ma non sembra che questa sia la miglior maniera di rispettare l'Altro)? Il meticciato generalizzato (ma le società razziali sono assai spesso anche società *multirazziste*)? Taguieff propone un « universalismo privo di un modello unico ed unitario ». Il che assomiglia un po' ad un cerchio quadrato.

Certo, non c'è ragione di non ammettere che ci può essere un modo di parlare delle « differenze » che finisce con l'istituzionalizzarle fondamentalmente come ostacoli ad ogni comunicazione. In questo campo come negli altri, non si può mai escludere nulla. È certo egualmente che un discorso può

essere tenuto a fini « strategici » e servire ad intenzioni diverse da quelle che gli vengono esplicitamente assegnate. Ma questo vale per *ogni* discorso — e il discorso del sospetto può a sua volta essere sospettato. Per contro, quando il diritto alla differenza è nettamente presentato come un *diritto* (dei popoli a disporre di se stessi e a conservare la propria identità), e non come un obbligo imposto (da chi? In nome di che cosa?); quando la differenza viene inoltre presentata per quello che è, e non come un assoluto (nel qual dei casi cesserebbe di essere una differenza); quando il suo principio è difeso con eguale vigore a beneficio di tutti i gruppi, e non ad esclusivo vantaggio del gruppo di appartenenza di chi lo enuncia; quando, per sovrappiù, questa differenza non è centrata su dati biologici, etnici o razziali, non si vede in nome di che cosa il « discorso differenzialista » dovrebbe essere *delegittimato* dall'attribuzione dell'etichetta di « razzista », salvo beninteso che non si consideri un derivato del « razzismo » una propensione così generale ed universale come il desiderio di ogni gruppo umano di perpetuarsi nel futuro senza una radicale soluzione di continuità rispetto a ciò che è stato in passato.

In verità, è la diversità della specie umana a farne la ricchezza, così come è essa a rendere possibile la comunicazione e a darle un qualche valore. La diversità dei popoli e delle culture esiste tuttavia solo perché, nella storia, vi è stato un *isolamento relativo* di coloro che li hanno costituiti. Come scrive Claude Lévi-Strauss, non si può contemporaneamente tessere l'elogio della diversità e non riconoscere che « questa diversità è in gran parte il risultato del desiderio di ciascuna cultura di opporsi a quelle che la circondano, di distinguersene, in una parola di essere se stessa »[95]. Ne discende che la totale « trasparenza » dei rapporti umani sfocerebbe in un risultato identico a quello che sarebbe prodotto da una chiusura totale. La comunicazione, in altri termini, non può che essere *imperfetta*; in mancanza di ciò, essa perde la propria ragion d'essere e persino la possibilità di esistere. « Non si può, nello stesso momento, fondersi nel godimento dell'Altro, identificarsi con lui e mantenersi diversi », scrive ancora Lévi-Strauss. « Quando si realizza pienamente, la comunicazione integrale condanna, a più o meno breve scadenza, l'originalità della sua e della mia creazione. Le grandi epoche creative furono quelle in cui la comunicazione era diventata sufficiente perché dei *partners* lontani si stimolassero, senza tuttavia essere tanto frequente e rapida da far sì che gli ostacoli, indispensabili sia tra gli individui che tra i gruppi, si assottigliassero a tal punto che scambi troppo facili potessero livellare e confondere la loro diversità »[96].

La dialettico del Medesimo e dell'Altro risale al *Sofista* di Platone, ed è assolutamente naturale la tendenza a far coincidere questa dialettica con la logica del pro e del contro. Allo stesso modo di molte altre correnti del mondo contemporaneo (si pensi solamente al neofemminismo), lo stesso antirazzismo non ha mai smesso di oscillare tra il « rispetto delle differenze » e l'affermazione egualitaria-identitaria. Parallelamente, al razzismo che assolutizza l'Altro

per farne un Tutt'Altro con cui nessuno possiede più niente in comune, risponde un razzismo perverso che assolutizza il Medesimo ed in suo nome rifiuta anche la semplice idea della differenza. L'Altro può così essere doppiamente negato: sia che si voglia distruggere la sua differenza sia che invece, in modo più sottile, si voglia negare il suo essere Altro. I modi di procedere sono diversi, ma sfociano nello stesso risultato: la soppressione della differenza, o facendo *in modo* che essa non esista più, oppure facendo *come se* non esistesse. In un'epoca che, secondo la felice espressione di Henri Lefebvre, vede svolgersi « la lotta titanica in cui si affrontano i poteri omogeneizzanti e le capacità differenziali »[97], un antirazzismo conseguente ci sembra dover lottare frontalmente contro queste due tendenze egualmente nefaste. Ciò implica la necessità di imparare il valore della differenza, come condizione di un dialogo rispettoso dell'identità di ciascuno. Ciò implica altresì la necessità di capire che non è tanto la percezione delle differenze a suscitare il razzismo, quanto piuttosto la sensazione del disgregarsi delle identità, che porta a ricrearsene una di timbro patologico e nell'ottica della xenofobia razziale.

« È decisamente ora di definire una strategia delle relazioni interetniche ed interculturali, fondata non soltanto sul rispetto e sulla comprensione, ma anche sulla strutturazione e sulla composizione delle differenze », scrive Guy Michaud[98]. Questo è anche il punto di vista di Irenäus Eibl-Eibesfeldt: « Spesso viene avanzato l'argomento in base al quale solo una civiltà mondiale unitaria, con la totale mescolanza di tutte le razze, potrebbe risolvere le tensioni e i conflitti tra i gruppi. Questo non mi pare né necessario né auspicabile. Se si insegna all'uomo ad essere tollerante, cioè ad essere pronto a comprendere e ad accettare altri stili di vita tanto all'interno delle civiltà che fra i popoli, allora l'etnocentrismo verrà ad essere disinnescato senza che sia necessario che i gruppi abbandonino le loro particolarità culturali e la fierezza della loro civiltà. La pacificazione dell'umanità non dovrebbe passare sui cadaveri delle civiltà e delle razze »[99].

NOTE

[1] La risoluzione 3379 adottata (con 72 voti contro 35 e 22 astensioni) il 10 novembre 1975 dall'assemblea generale delle Nazioni Unite, secondo la quale il sionismo è « una forma di razzismo e di discriminazione razziale » mirava con ogni evidenza a *delegittimare* lo Stato di Israele attraverso il ricorso ad una squalifica di ordine semantico. A questo proposito, cfr. THOMAS MAYER, *The UN Resolution Equating Zionism and Racism: Genesis and Repercussions*, in « Research Report », Institute of Jewish Affairs, London, aprile 1981, pp. 1-11.

[2] *Les préssuppositions définitionnelles d'un indéfinissable: le racisme*, in « Mots », 8, marzo 1984, pp. 71-72.

[3] Irène Kraut, avvocato della LICRA (*Ligue Internationale contre le Racisme et l'Antisémitisme*), ha precisato non molto tempo fa: « Non ho mai visto un imputato razzista assolto » (« L'Arche », agosto-settembre 1985).

[4] Va segnalato che, contrariamente ad un'idea diffusa, i sondaggi d'opinione non attestano affatto una « risorgenza del razzismo », ma piuttosto un suo regresso. Secondo il sondaggio IFOP pubblicato da « Le Point » il 29 aprile 1985, soltanto il 6% dei francesi prova antipatia per i neri e gli asiatici, mentre il 33% e il 27% rispettivamente affermano di provare simpatia nei loro confronti. La proporzione di antipatia e simpatia dichiarate verso gli arabi è uguale: il 20%. Un sondaggio SOFRES pubblicato l' 1 novembre 1967 nel « Nouvel Observateur » faceva viceversa apparire, nella popolazione parigina, un 65% di

opinioni ostili agli arabi e un 52% di opinioni ostili ai neri. È vero però che i sondaggi sono cattivi profeti dei comportamenti. « Il fatto che una persona abbia espresso dei pregiudizi nativi verso un particolare gruppo esterno» , scrive MICHAEL BILLIG, « non significa necessariamente che essa si comporterebbe sempre in maniera ostile verso ciascun membro individuale di quel gruppo » (*Racisme, préjugés et discrimination*, in SERGE MOSCOVICI (a cura di), *Psychologie sociale*, PUF, Paris 1984, pp. 450-451). Anche l'inverso è peraltro egualmente vero. La distorsione fra gli *atteggiamenti* e i *comportamenti* è nota quanto basta per esimerci dal tornarci sopra in questa sede.

[5] *Les métamorphoses de la crise. Racismes et révolutions au XX*e siècle, Hachette, Paris 1985, p. 90.

[6] *La race perdue. Science et racisme*, PUF, Paris 1983, p. 143.

[7] *Essays and Treatises on Several Subjects*, Millar, London 1758, p. 125. Cfr. anche il saggio intitolato *Of National Characters* (1748) e la raccolta pubblicata da T.H. GREEN e T.H. GROSE, *Essays: Moral, Political, and Literary*, London 1875.

[8] Per una discussione, cfr. RICHARD H. POPKIN, *The Philosophical Basis of Eighteen-Century Racism*, in *Studies in Eighteen-Century Culture*, vol. 3 (*Racism in the Eighteenth Century*), Case Western Reserve University Press, London 1973, pp. 245-262; URS BITTERLI, *Die « Wilden » und die « Zivilisierten ». Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung*, C.H. Beck, München 1976; PIERRE PLUCHON, *Nègres et Juifs au XVIII*e siècle, Tallandier, Paris 1984.

[9] Cfr. JULIUS EVOLA, *Sintesi di dottrina della razza*, Hoepli, Milano 1941.

[10] *Racisme et hétérophobie*, in « Sens », settembre-ottobre 1984, p. 357.

[11] Cfr., fra le altre, le opinioni di J. Perrier, Dally, Nott, Boudin, Waitz, Long e Lewis, Van Amring, Hamilton Smith, Dixon, ecc.

[12] Cfr. le sue opere principali, *La science politique fondée sur la science de l'homme, ou Etudes des races humaines sous le rapport philosophique, historique et social* (1837-1838) e *Tableau ethnologique du genre humain* (1849). Su Courtet, cfr. JEAN BOISSEL, *Victor Courtet (1813-1867), premier théoricien de la hiérarchie des races. Contribution à l'histoire de la philosophie politique du romantisme*, PUF, Paris 1972.

[13] *La race dans la civilisation*, Payot, Paris 1935.

[14] *L'homme dominé*, Payot, Paris 1973, p. 210. La medesima definizione viene ripresa in *Le racisme*, Gallimard-Idées, Paris 1982.

[15] « Ogni popolo, ogni gruppo sociale », scrive MAXIME RODINSON, « tende a vedere negli attacchi di cui è oggetto — o nelle resistenze ai suoi attacchi — le manifestazioni di un odio gratuito del resto dell'umanità contro di lui, di una congiura del male contro il bene che ovviamente egli rappresenta (*Quelques thèses critiques sur la démarche poliakovienne*, in MAURICE OLENDER (a cura di), *Le racisme, mythes et sciences*, Complèxe, Bruxelles 1981, p. 318.

[16] *Le chou et le moteur à deux temps. De la catégorie à la hiérarchie*, in « Le Genre humain », 2, 1982, p. 31

[17] *Français et Africains. Les Noirs dans le regard des Blancs, 1530-1880*, Gallimard, Paris 1983.

[18] *La psychologie politique et la défense sociale*, Flammarion, Paris 1910, p. 231 (riedizione: Les Amis de Gustave Le Bon, Paris 1984). Ritroviamo dei punti di vista analoghi in GABRIEL DE SAUSSURE (*Psychologie de la colonisation française*, Félix Alcan, Paris 1889), PÉRIER, PELLARIN, ecc.

[19] *Philosophie du libéralisme*, Flammarion, Paris 1950, p. 180.

[20] *Libres propos sur l'égalité, la science et le racisme*, in « Le Débat », 37, novembre 1985, pag. 40.

[21] LOUIS DUMONT, *Essais sur l'individualisme*, Seuil, Paris 1983, p. 263.

[22] « L'Histoire », settembre 1985, p. 35.

[23] *England and Ireland*, London 1865.

[24] *Irish Essays*, London 1882.

[25] *La bromidrose fétide de la race allemande*, 1915; *La psychologie de la race allemande, d'après ses caractères objectifs et génériques*, 1917; *Les caractères nationaux. Leurs facteurs biologiques et psychologiques*, Amédée Legrand, Paris 1920.

[26] Per PIERRE-ANDRÉ TAGUIEFF (*Le néo-racisme différentialiste. Sur l'ambiguïté d'une évidence commune et ses effets pervers: l'éloge de la différence*, in « Langage et société », 34, dicembre 1985, p. 76), la distinzione tra razzismo di esclusione e razzismo di dominio coinciderebbe con un'altra tra « razzismo alteroreferenziale », ordinato all'Altro, e « razzismo autoreferenziale », ordinato all'« io », cioè all'occorrenza al « noi » collettivo. Questa proposta non ci sembra possa essere accolta, nella misura in cui la percezione di sé e la percezione dell'Altro sono largamente indissociabili (ciascuna delle due percezioni ha bisogno dell'altra per formarsi).

[27] Per designare quest'ultima, gli autori inglesi parlano a volte di *racialism* (in opposizione a *racism*), ma le definizioni che forniscono raramente sono concordanti.

[28] *L'impérialisme*, Fayard, Paris 1982, p. 108.

[29] Cfr. MICHEL LÉMONON, *Le rayonnement du gobinisme en Allemagne*, tesi di dottorato di Stato, Université de Strasbourg II, 1971.

[30] Qualche esempio tipico: WILHELM ERBT, *Weltgeschichte auf rassischer Grundlage. Urzeit, Morgenland*

und Mittelmeer, Moritz Diesterweg, Franfurt am Main 1925 (2ª ed. molto ampliata: Armanen, Leipzig 1934); ROLF L. FAHRENKROG (a cura di), *Europas Geschichte als Rassenschicksal. Von Wesen und Wirken der Rassen im europäischen Schicksalsraum*, Hesse und Becker, Leipzig 1939; MAX WUNDT, *Aufstieg und Niedergang der Völker. Gedanken über Weltgeschichte auf rassischer Grundlage*, J.F. Lehmanns, München-Berlin 1940. Utile è la comparazione con FRANK H. HANKINS, *La race dans la civilisation. Une critique de la doctrine nordique*, Payot, Paris 1926, opera che presenta la triplice particolarità di recare una prefazione di Georges Montandon, di presentarsi esplicitamente come una « critica della dottrina nordica » e nondimeno di concludere che « le grandi culture sono state create solo dalle combinazioni di razze ben dotate » (p. 329).

[31] *Rasse und Nation im französischen Denken*, in « Rasse », 1938, 5, p. 182.

[32] Alcuni autori pensano in effetti che le questioni di razza siano centrali in antropologia, ma che non si possa inferirne niente di decisivo dal punto di vista sociale e politico. È questa, più o meno, la posizione di Ernest Renan (cfr. *Discours et conférences*, 1887).

[33] Per Voltaire, i neri non appartengono nemmeno alla specie umana. « La razza dei negri », scrive, « è una specie diversa dalla nostra, come la razza degli spaniels lo è dai levrieri » (*Russie*, I, 1). Cuvier, nel 1817, afferma che i tratti morfologici e cranici dei neri li « avvicinano manifestamente alla scimmia », affermazione che dopo di lui sarà costantemente ripresa. « Il negro ha ricevuto dalla natura solamente il gusto delle scempiaggini », dichiara Kant. Hegel, dal canto suo, assicura che nel carattere dei neri « non si può trovare nulla che ricordi l'uomo ». Quasi tutti gli antropologi esprimono dei punti di vista simili (fra i più moderati Virchow, Broca e Quatrefages).

[34] *Grundlagen des XIX. Jahrhunderts*, 1899.

[35] *Mein Kampf*, pp. 274-275.

[36] Cfr. in particolare ROBERT DREYFUS, *La vie et les prophéties du comte de Gobineau*, Calmann-Lévy, Paris 1905; JEAN GAULMIER (a cura di), *Etudes gobiniennes*, Klincksieck, Paris 1966-1978; JEAN BOISSEL, *Gobineau, 1816-1882. Un Don Quichotte tragique*, Hachette, Paris 1981.

[37] Cfr. JULIEN FREUND, *La décadence*, Sirey, Paris 1984; PIERRE-ANDRÉ TAGUIEFF, *L'idée de décadence et le déclin de l'Europe* », in « Politique aujourd'hui », novembre 1985.

[38] A partire dagli anni attorno al 1910, la letteratura in argomento è considerevole. Cfr. in particolare LOTHROP STODDARD, *Le flot montant des peuples de couleur contre la suprématie mondiale des Blancs*, Payot, Paris 1925; MURET, *Le crépuscule des nations blanches*, Paris 1925; MADISON GRANT, *Le déclin de la grande race*, Payot, Paris 1926.

[39] *Racisme et aliénation*, in « Praxis international », II, 4, gennaio 1983, p. 432.

[40] Sulla questione della « legittimità darwiniana » del darwinismo sociale si sono accesi di recente dei dibattiti. Fra gli autori che pensano di poter « assolvere » Darwin: ARTHUR KRIEGEL, *op. cit.*; PATRICK TORT, *La pensée hiérarchique et l'évolution*, Aubier-Montaigne, Paris 1983. Cfr. anche HANNSJOACHIM W. KOCH, *Der Sozialdarwinismus. Seine Genese und seine Einfluss auf das imperialistische Denken*, C.H. Beck, München 1973.

[41] È la ragione per cui a nostro avviso è estremamente improprio tacciare automaticamente di « razzismo » i numerosi lavori realizzati in tempi recenti a proposito delle differenze psicometriche razziali. Nessuno psicologo ha mai preteso che tutti i gialli fossero superiori ai bianchi in materia di QI, o tutti i neri inferiori ai bianchi per questo parametro. In un paese come gli Stati Uniti, un reclutamento fondato esclusivamente sui risultati del QI produrrebbe imprese molto *più* « multirazziali » di quanto non lo siano attualmente.

[42] *Caractères spécifiques de l'idéologie raciste*, in « Cahiers internationaux de sociologie », III, 1972, p. 265.

[43] *Les désillusions du progrès. Essai sur la dialectique de la modernité*, Calmann-Lévy, Paris 1969.

[44] I rapporti tra Marx e Darwin sono ambigui. Cfr. in particolare MARCEL PRENANT, *Darwin*, Editions Sociales Internationales, Paris 1937; BERNARD NACCACHE, *Marx critique de Darwin*, Vrin, Paris 1980; YVES CHRISTEN, *Marx et Darwin. Le grand affrontement*, Albin Michel, Paris 1981 (tr. it. *Marx e Darwin. La grande sfida*, Armando, Roma 1982); PIERRE THUILLIER, *Darwin & Cie*, Complexe, Bruxelles 1981. Un complemento indispensabile per l'argomento qui ricordato è NATHANIEL WEIL, *Karl Marx: Racist*, Arlington House, New Rochelle 1979.

[45] Cfr. RENÉE SIMON, *Henri de Boulainvilliers, historien, politique, philosophe, astrologue, 1658-1722*, Boivin & Cie, Gap 1940; *Un révolté du Grand Siècle: Henri de Boulainvilliers*, Nouvel humanisme, Garches 1948; ANDRÉ DEVYVER, *Le sang épuré. Les préjugés de race chez les gentilshommes français de l'Ancien Régime, 1560-1720*, Université de Bruxelles, Bruxelles 1973.

[46] *L'origine de l'homme*, Progress, Moskva 1960. Per un altro esempio recente: MAURICE CUKIERMAN, *Derrière l'apartheid, la lutte des classes*, in « Cahiers du communisme », settembre 1985, pp. 82-92.

[47] Cfr. MELVILLE J. HERSKOVITS, *Les bases de l'anthropologie culturelle*, Payot, Paris 1967; *Cultural Relativism. Perspectives in Cultural Pluralism*, Vintage-Random House, New York 1972; PIERRE BUNGENER, *Approche du rélativisme culturel*, in « Parole et société », 3, 1972, pp. 247-259.

[48] Cfr. Deuteronomio 13, 1-18.

[49] Per una critica del razzismo latente di Locke, cfr. HARRY M. BRACKEN, *Mind and Language. Essays*

on Descartes and Chomsky, Foris Publications, Dordrecht-Cinnaminson 1984 (capitolo secondo, « Essence, Accident and Race », pp. 39-50; capitolo terzo, « Philosophy and Racism », pp. 51-66.

[50] *Figures de l'oppression*, PUF, Paris 1977, p. 151.

[51] *L'invention du racisme. Antiquité et Moyen Age*, Fayard 1983, p. 46.

[52] *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel*, Mouton, La Haye 1972, p. 71.

[53] *L'invention du racisme*, cit., p. 37.

[54] « Tenuto conto delle implicazioni biologiche che tanti scritti, dottrine e politiche hanno legato, in maniera indelebile, al termine "razza", non sarebbe prudente eliminarlo, come si fa per un utensile inutile e pericoloso? », chiede pertanto Albert Jacquard (*A la recherche d'un contenu pour le mot « race »*, in MAURICE OLENDER (a cura di), *op. cit.*, p. 39. Cfr. anche ASHLEY MONTAGU (a cura di), *The Concept of Race*, Free Press, Glencoe 1964, il quale ritiene che un buon motivo per far scomparire il termine « razza » sia che esso produce nel profano reazioni « confuse ed emozionalmente poco chiare » (p. 24).

[55] Cfr. *De la biologie à la culture*, Flammarion, Paris 1976 (tr. it. *Dalla biologia alla cultura*, Armando, Roma 1978); *Traité du vivant*, Fayard, Paris 1982. Sul problema degli incroci interrazziali, l'opera recente più completa rimane quella di K.F. DYER, *The Biology of Racial Integration*, Scientechnica, Bristol 1974.

[56] Cfr.W.B. PROVINE, *Geneticists and the Biology of Race Crossing*, in « Science », 182, 1973, p. 790, che mette bene in evidenza il ruolo svolto in questa evoluzione dai fattori politici e ideologici.

[57] Si è letto di recente su « Information juive » (aprile 1985): « Ci sembra davvero fuori luogo inserire la questione dei matrimoni misti nel contesto del razzismo: il fatto di opporsi ad un matrimonio misto non ha necessariamente il razzismo come motivazione e, spesso, non ha assolutamente nulla a che vedere con esso. I matrimoni misti, noi ebrei ne sappiamo qualcosa, sono abbastanza spesso gravidi di conseguenze, che si tratti dell'equilibrio della coppia, dell'unità e del futuro della famiglia, dell'educazione dei figli, della perennità delle nostre tradizioni, della nostra religione, della sopravvivenza del nostro popolo. Chi negherà che questo genere di matrimoni ha per conseguenza, oltre a conflitti di cultura, l'indebolimento, o addirittura la scomparsa, di certe minoranze? ». RÉGINE LEHMANN scrive, sullo stesso registro: « Razzista è non chi riconosce delle differenze tra gli individui, ma chi si pretende superiore in nome di tale differenza. Il rifiuto dei matrimoni misti è una manifestazione non di razzismo, ma del desiderio di mantenere l'identità ebraica » (*L'enfant et l'antisémitisme*, in « Hamoré », gennaio 1981, pag. 9.

[58] Cfr. in particolare RENATO BIASUTTI, *Razze e popoli della Terra*, 4 voll., UTET, Torino 1959; CARLETON S. COON, *The Origin of Races*, Alfred A. Knopf, New York 1962; ILSE SCHWIDETZKY (a cura di), *Die Neue Rassenkunde*, Gustav Fischer, Stuttgart 1962; CARLETON S. COON, *The Living Races of Man*, Alfred A. Knopf, New York 1965; HENRI V. VALLOIS, *Les races humaines*, PUF, Paris 1967[7]; JOHN R. BAKER, *Race*, Oxford University Press, London 1974; ILSE SCHWIDETZKY, *Grundlagen der Rassensystematik*, Bibliographisches Institut, Zürich 1974; A.M. BRUES, *Peoples and Races*, Macmillan, New York 1977; RAINER KNUSSMANN, *Vergleichende Biologie des Menschen. Lehrbuch der Anthropologie und Humangenetik*, Gustav Fischer, Stuttgart 1980; CARLETON S. COON, *Racial Adaptations. A Study of the Origins, Nature and Significance of Racial Variation in Humans*, Nelson-Hall, New York 1982; JOHN M. ALLEGRO, *All Manner of Men*, Charles C. Thomas, Springfield 1982; STEPHEN MOLNAR, *Human Variation. Races, Types, and Ethnic Groups*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1983.

[59] *Race et biologie*, in *Le racisme devant la science*, Unesco-Gallimard, Paris 1960, p. 291. L'autore riafferma la propria posizione nella nuova edizione, modificata (Unesco, Paris 1973, pp. 103-104).

[60] *Le droit à l'intelligence. Génétique et égalité*, Complexe, Bruxelles 1978, p. 63.

[61] « L'Anthropologie », LXXXIV, 1981, p. 130. Cfr. la replica di Albert Jacquard, *ibidem*, LXXXV, 1982, pp. 700-701.

[62] *Racisme, science et pseudo-science*, Unesco, Paris 1982.

[63] Albert Jacquard ha continuamente affermato, in molti scritti, che il concetto di razza non corrisponde « ad alcuna realtà definibile in modo oggettivo ». Scrive tuttavia su « L'Anthropologie », *art. cit.*: « Sarebbe assurdo, in nome di un qualunque antirazzismo, cercare deliberatamente di dimostrare che le razze non esistono ». Ed aggiunge: « Di fronte ai quattro miliardi e mezzo di uomini, è, viceversa, naturale cercare di classificarli in gruppi biologicamente omogenei. Questa ricerca non è in sé minimamente razzista, sinché non mira a fondare una gerarchia di valore tra questi gruppi ».

[64] Genesi, 9-10. Si sa che parecchi autori razzisti, soprattutto nell'ambito protestante americano, hanno tratto spunto dalla maledizione di Cam (Hâm) e dei suoi discendenti da parte di Noè per cercar di giustificare la segregazione (« Maledetto sia Canaan, che sia per i suoi fratelli l'ultimo degli schiavi », Genesi 9, 25). Una tradizione costante vede infatti in Canaan (Kena' ân) l'antenato dei popoli neri.

[65] PIERRE-ANDRÉ GLOOR, *A propos de la xénophobie et du racisme*, in « L'Anthropologie », LXXXIV, 1980, p. 586.

[66] *Op. cit.*, p. 67.

[67] Ricordiamo che l'attribuzione del qualificativo *Homo* in paleontologia umana rimane discussa in taluni casi (caso dell'*Homo abilis*), così come quella del qualificativo *sapiens* (caso dei Neanderthaliani).

[68] Cfr. M. NEI e A.K. ROYCHOUDHURY, *Genetic Variations Within and Between the Three Major Races of Man: Caucasoids, Negroids, and Mongoloids*, in « American Journal of Human Genetics », 26, 1974, pp. 421-423. L'articolo studia la distanza tra le componenti chimiche situate nei codoni del sangue delle tre razze principali. I risultati ottenuti coincidono con quelli proposti da LATTER (1980) e LEWONTIN (1972). J.B. MITTON, *Genetic Differenciation of Races of Man, as Judged by Single-Locus and Multilocus Analysis*, in « American Naturalist », CXI, 1977, pp. 203-212, invece, ridimensiona le stime di Lewontin sull'ampiezza della variazione interrazziale.

[69] Comparazioni immunologiche e sequenziali che hanno preso in esame 12 proteine e coinvolto in totale 2633 amminoacidi hanno mostrato che soltanto 19 amminoacidi « separano » l'uomo dallo scimpanzé (cfr. MARIE-CLAIRE KING e A.C. WILSON, in « Science », 188, 1975, p. 107, che valutano 0,62 la « distanza » genetica tra l'uomo e lo scimpanzé).

[70] Cfr. WLADISLAW W. SOCHA e JAN MOOR-JANKOWSKI, *Blood Groups of Anthropoid Apes and Their Relationship to Human Blood Groups*, in « Journal of Human Evolution », 8, 1979, pp. 453-465.

[71] Cfr. JORGE J. YUNIS, JEFFREY R. SWAYER e KELLY DUNHAM, *The Striking Resemblance of High-Resolution G-Banded Chromosomes of Man and Chimpanzee*, in « Science », 6 giugno 1980, pp. 1145-1148.

[72] Cfr. ANDOR THOMA, *Taxinomie, phylogenèse et génétique*, in « Bulletin et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris », 5, XIII, 1978, pp. 287-294.

[73] *History of Anthropology in Europe*, in « Journal of Human Evolution », 7, 1978, p. 461.

[74] « Current Anthropology », IV, 1963, 2, p. 203.

[75] *Diversité et histoire humaines*, in « Population », 6, 1979, p. 999.

[76] Cfr. ad esempio SANGHVI, *Comparison of Genetical and Morphological Methods for a Study of Biological Differences*, in « American Journal of Physical Anthropology », XI, 1953, p. 3. Cfr. anche JEAN BERNARD, *Le sang des hommes*, Buchet-Chastel, Paris 1981.

[77] *Le droit à l'intelligence. Génétique et égalité*, cit., p. 63.

[78] *L'idéologie raciste*, cit., , p. 63.

[79] La letteratura in argomento è vasta. Cfr. soprattutto PIERRE THUILLIER, *Darwin & Cie*, cit.; MICHAEL BILLIG, *Ideology and Social Psichology*, Basil Blackwell, Oxford 1982.

[80] *Genealogia della morale*, Mondadori, Milano 1979.

[81] *Rôle de la différenciation dans les structures sociales*, in « Différences », 1984, p. 58.

[82] « L'eguaglianza », scrive ERNST MAYR, « è un concetto sociale ed etico, e non biologico » (*Populations, espèces et évolution*, Hermann, Paris 1974, p. 440.

[83] *Les scientifiques et le racisme*, in « La Recherche », 45, maggio 1974, p. 459.

[84] JEAN ROSTAND e ANDRÉE TÉTRY, *L'homme. Initiation à la biologie*, vol. II, Larousse, Paris 1972, p. 319.

[85] *Le racisme*, cit., p.37.

[86] FRANÇOIS DE FONTETTE: « Il fatto dell'esistenza delle razze umane, in quanto tale, non è stato messo in dubbio: non è della constatazione dell'esistenza di tali razze che si nutre nella sua essenza il razzismo » (*Le racisme*, PUF, Paris 1981[4], p. 7). JEAN-MARIE LEGAY, genetista delle popolazioni: « Non sono né l'esistenza di razze, che può condurre all'elogio della differenza, né quella (meno evidente) di popolazioni, il cui riconoscimento porta alle più interessanti applicazioni mediche o agronomiche, a condurre al razzismo. È il giudizio di *valore* espresso da *qualcun altro*. (*Pour une sociobiologie*, in « Révolution », 1 febbraio 1985). INSTITUTE OF JEWISH AFFAIRS: « Il fatto di riconoscere che le razze esistono, o anche di professare un'opinione sull'opportunità o l'inopportunità della loro fusione, non fa di nessuno un razzista » (« Patterns of Prejudice », XVIII, 4, ottobre 1984).

[87] ERNST MAYR nota a tale proposito: « Sono i sostenitori della teoria ambientalista a dire che il comportamento non deve niente all'eredità. I sostenitori dell'ereditarietà hanno sempre detto che entrambi i fattori svolgevano una funzione » (intervista alla rivista « Omni », febbraio 1983, p. 119).

[88] *Op. cit.*

[89] Cfr. J. BENOIST, *Du social au biologique: étude de quelques interactions*, in « L'Homme », VI, 1966, p. 1.

[90] Cfr. NAPOLEON A. CHAGNON e WILLIAM IRONS (a cura di), *Evolutionary Biology and Human Social Behavior. An Anthropological Perspective*, Duxbury Press, North Sciutate, 1979; CHARLES J. LUMSDEN e EDWARD O. WILSON, *Genes, Mind, and Culture. The Coevolutionary Process*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1981.

[91] *Op.cit.*, p. 84.

[92] « I geni umani », scrive THEODOSIUS DOBZHANSKY, « consentono all'uomo di acquisire più o meno facilmente una cultura, ma, al contrario di ciò che pensano i razzisti, non determinano quale cultura egli acquisirà (*Heredity and the Nature of Man*, London 1964, p. 143).

[93] *Op. cit.*, pp. 42-43.

[94] Cfr. soprattutto, oltre al già citato *Le néo-racisme différentialiste*, cit., pp. 69-98, *Les présuppositions définitionnelles d'un indéfinissable: le racisme*, « Mots », 8, marzo 1984, pp. 96-117, e *L'identité fran-*

çaise au miroir du racisme différentialiste, in JACQUES TARNERO e MARTINE STORTI (a cura di), *L'identité française*, Tierce, Paris 1985, pp. 96-117.
[95] *Op. cit.*, p. 15.
[96] *Ibidem*, pp. 47-48.
[97] *Le manifeste différentialiste*, Gallimard-Idées, 1970.
[98] *L'ethnotype comme système de significations*, in GUY MICHAUD (a cura di), *Identités collectives et relations interculturelles*, Complexe, Bruxelles 1978, p. 33.
[99] *Par-delà nos différences*, Flammarion, Paris 1979.

RAZZISMO E ANTIRAZZISMO: MODELLI E PARADOSSI

PIERRE-ANDRÉ TAGUIEFF

Al fine di chiarificare, per quanto è possibile, quello che si è convenuto di chiamare « il razzismo », non è un cattivo metodo azzardarsi a costruirne un tipo ideale, attraverso un inventario sistematico delle caratteristiche definitorie. Sottolineiamo l'aspetto convenzionale dell'uso del termine « razzismo »: lo conserveremo solo per ragioni di convenzione del linguaggio, fondate senza dubbio sulle condizioni storiche di apparizione della teoria moderna delle « razze », ma che oggi non intervengono se non dinnanzi al tribunale dell'ottica erudita o militante. Il « razzismo », nelle forme in cui opera a livello sociale, non presuppone minimamente una teoria esplicita delle « razze »; ci sono anzi forme di « razzismo » che respingono esplicitamente qualsiasi concezione delle « razze umane ». Parlare di « razzismo », di conseguenza, facilita la comunicazione ma porta con sé un blocco di stereotipi di cui è opportuno disfarsi. Non per negare i fenomeni mal designati e concettualizzati dal termine « razzismo », ma allo scopo di estrarre quest'ultimo dal campo polemico ordinario, facendone uno strumento concettuale. Un'operazione del genere implica l'obbligo di *neutralizzare* le cariche connotative che accompagnano gli usi ordinari del termine, e di sospenderne di conseguenza gli effetti affettivo-immaginari.

Un modello teorico del razzismo

Dobbiamo dunque costruire il concetto di « razzismo ». Insistendo sulla necessità di una costruzione, vogliamo mettere in evidenza il nostro rifiuto di ogni concezione sostanzialista o « metafisica » di quello che chiameremo « razzismo ». Un buon modello di costruzione convenzionale di questo tipo, assiologicamente neutra, ci è fornito dalla presentazione paretiana del concetto di élite. Nel suo *Trattato di sociologia generale*, Pareto riassume in questo modo la costruzione del suo concetto sociologico di élite: « Formiamo dunque una classe di coloro che hanno gli indici più elevati nella branca in cui svolgono la loro attività, e diamo a tale classe il nome di eletta » (§ 2031)[1]. Noi ci proponiamo, in maniera analoga, di formare una classe degli individui che hanno gli indici più elevati nel campo dei seguenti comportamenti di relazione: distanza (evitamento di contatto), rifiuto o esclusione, abbassamento (disprezzo), dominio e sfruttamento, o addirittura sterminio, che ha per oggetto determinati individui in qualità di appartenenti (o supposti appartenenti) a gruppi percepiti come diversi dal gruppo proprio al soggetto « razzista »,

tale differenza venendo rappresentata come una differenza di natura (suscettibile a sua volta di una molteplicità di interpretazioni), che ha appunto assunto la forma storica di una differenza razziale. Quest'ultima si sdoppia a seconda delle prospettive del razzistizzato: da una parte, c'è l'autopercezione del gruppo di appartenenza come razziale: auto-razzistizzazione; dall'altra, c'è la percezione come razziale del gruppo di appartenenza dell'altro: etero-razzistizzazione. In questa relazione asimmetrica, che è l'esatto contrario del dialogo, l'auto-razzistizzazione viene operata in forma di elogio, mentre l'etero-razzistizzazione si incarna per forza di cose in un discorso di biasimo. A questa classe di individui che presentano gli atteggiamenti ora detti daremo dunque il nome di « razzista/i ». Il « razzismo » può di conseguenza essere definito come l'insieme degli atteggiamenti tipici (impliciti o espliciti) manifestati dagli individui detti « razzisti ». Ne discende che il razzismo non è mai completamente incarnato, incorporato o realizzato in un individuo o in un gruppo. Si assegna il nome di razzista/i ad un concetto, oggetto formale/astratto, termine di classe che sussume individui non simili. Il razzismo attribuibile ad individui del genere varia in intensità, maniera, profondità di accettazione, livello cognitivo, ecc. Si può così definire un nucleo ideologico del razzismo presentabile analiticamente come una serie di enunciati ordinati secondo la regola di presupposizione non reciproca (per la quale il carattere 1 è presupposto dai caratteri 2, 3, 4, 5, ma non li presuppone).

Inoltre, ci siamo esplicitamente proposti di mettere fra parentesi le connotazioni peggiorative della parola « razzismo ». Questa *épokhè* delle presupposizioni assiologiche, normative e deontiche, ci sembra sia resa necessaria dal progetto di evitare ogni rischio di riproduzione, attraverso una traduzione in lessico colto, delle rappresentazioni ideologiche dominanti associate al « razzismo » nel linguaggio ordinario. Siamo ancora al modello convenzionalista, o algebrico, raccomandato da Pareto, che indica la via: « ogni altro nome [diverso da quello di élite] e persino una semplice lettera dell'alfabeto sarebbero egualmente adatti allo scopo che ci proponiamo » (§ 2031). Allo stesso modo, ciò che chiameremo « razzismo » potrebbe benissimo chiamarsi « etismo », « etnismo », « culturalismo », o « nazionalismo », a seconda dei casi — oppure, a seconda delle tre focalizzazioni: identitarismo, differenzialismo, altrismo. La soppressione delle connotazioni abituali deve accompagnarsi anche ad una neutralizzazione della memoria storico-metafisica e scientifica del termine che vi è avvolto, la « razza ». Qui è Viggo Broendal che ci mostra il metodo in atto, nel vecchio problema delle parti del discorso. Riprendendo le quattro categorie universalmente riconosciute di « sostanza, quantità, qualità, relazione », nel contesto della sua filosofia del linguaggio, Broendal precisava le due condizioni che queste classiche categorie trascendentali debbono soddisfare per diventare operative: « In primo luogo, debbono essere spogliate di ogni carattere metafisico ed assoluto [...]. Poi, bisogna che i concetti fondamentali [...] vengano definiti in una stretta interdipendenza »[2]. È la prima condizione quel-

la che in questa sede ci interessa: la teoria del razzismo deve « rimanere interamente neutra o agnostica », così come lo è la filosofia del linguaggio secondo Broendal, che pure viene elaborata per mezzo di termini-strumenti dotati di una vecchia memoria[3].

Intenderemo per « razzismo » l'ideologia, incorporata in atteggiamenti pratici, incarnata in comportamenti o esplicitata da discorsi, i cui nuclei, suscettibili di focalizzazioni variabili, possono essere descritti tramite una serie di enunciati di atti mentali, secondo un ordine che va dal presupposto al presupponente: rifiuto dell'universale, categorizzazione fissa degli individui, assolutizzazione delle differenze collettive, naturalizzazione (biologizzazione o « etnicizzazione ») delle differenze, interpretazione inegualitaria delle differenze identificate.

1) *Il rifiuto dell'universale* si manifesta, nei discorsi accertati, secondo due modalità articolabili ma non assimilabili: rifiuto dell'unità della specie umana o rifiuto dell'idea regolatrice di una comunità situata al di là di tutte le differenze collettive. La posizione anti-universalista si esplicita nel prendere esclusivamente le parti di ciò che è — l'elemento concreto delle identità collettive (razziali, etniche, culturali, nazionali), e la loro irriducibile pluralità — contro ciò che non è, e che sarebbe espresso dall'astrazione implicita in tutte le forme universali dell'etica. La molteplicità contrapposta all'unità, il concreto opposto all'astratto, il reale alla finzione: ecco i tre atti polemici presupposti dalla ripulsa di ogni cattolicità non religiosa. Quest'ultima caratterizza l'ideologia moderna, generata dalla secolarizzazione dell'idea cattolica: laicizzazione ed umanizzazione dell'universalismo cristiano. Va sottolineato il significato antimoderno assunto dalle prime manifestazioni di rifiuto dell'universalismo, in cui questo si confonde con il progetto di una "emancipazione" di tutti gli uomini, al di là delle loro appartenenze e quali che siano le loro identità (patrimoni ereditari, tradizioni, forme mentali). Ma l'anti-universalismo appare con altrettanta forza nelle correnti neo-barocche che occupano una posizione non trascurabile in quella che si è soliti chiamare la « condizione postmoderna »: la celebrazione della differenza, del plurale, delle singolarità e della disseminazione spinge all'abbandono del « mito unitario » dell'universalismo. Queste due strategie dell'anti-universalismo, benché fondamentalmente diverse, possono trovarsi fianco a fianco all'interno di talune dottrine: ad esempio, rappresentano i due poli intellettuali della *Nouvelle Droite*[4]. L'anti-universalismo si dice almeno in due sensi.

Il rifiuto di un orizzonte di universalità o di una norma universale porta in particolare a denunciare i « diritti dell'uomo » come finzioni inutili, o addirittura nocive. Ogni dichiarazione dei diritti dell'uomo, infatti, è universale. Ma la ricusazione dell'umanitarismo come impostura indica una correlazione ideologica essenziale fra l'universalismo e l'individualismo: se sia l'uno che l'altro sono condannati allo stesso titolo e con lo stesso gesto, è perché rap-

presentano le due facce dottrinarie dello *spirito di astrazione*. La posizione anti-universalista implica dunque una lotta su due fronti. Su un primo fronte, essa deve sostenere la tesi che non esiste universalità antropologica né in una prospettiva sostanzialista[5], che postuli in qualche modo l'esistenza di una « natura umana » (per esempio attraverso la rappresentazione di un patrimonio comune di caratteri bio-psico-sociali), né in un senso normativo, che indichi un dover-fare e un dover-essere dell'uomo in generale, cosa che presuppone una « certa idea dell'uomo », vale a dire una certa idealità antropologica dotata di una forza regolatrice dei comportamenti, per il fatto di incarnare una costellazione di valori positivi. Su un secondo fronte, la posizione anti-universalista deve affrontare una delle coppie ideologiche più potenti del mondo moderno, che abbiamo proposto di chiamare l'individuo-universalismo[6].

Va notato infine che, nella vulgata politica, la posizione anti-universalista tende ad essere formulata *sub specie* di denuncia del « cosmopolitismo » e del « mondialismo », tendenze contronatura che si ritiene mirino all'abolizione della diversità delle razze, fatto di natura o di creazione divina. La maggior parte dei testi che provengono dagli ambienti detti di estrema destra (dal tradizionalismo cattolico al nazionalpopulismo)[7] articolano la condanna del mondialismo (bifronte come Giano: capitalista e comunista), la stigmatizzazione del meticciato[8] e la denuncia del razzismo alla rovescia (il « razzismo anti-bianco »). Tre elementi ideologici che appaiono chiari nella frase esemplare che segue: « Sul piano delle razze il mondialismo incoraggia il meticciato come una panacea, e produce l'antirazzismo forsennato attualmente in via di trasformarsi in razzismo anti-bianco »[9].

Uno dei criteri meno discutibili della collocazione che chiamerò razzista di un autore è fornito indirettamente dall'attribuzione che questi fa della tesi universalista al suo avversario designato. Gli autori « razzisti » tendono a definire la posizione teorica dell'avversario come « la credenza nel dogma dell'unità della specie umana »[10]. L'anti-universalismo si presenta volentieri come un anti-dogmatismo, si riveste dei segni della tolleranza, dell'apertura intellettuale e a volte si richiama persino al cammino del progresso delle conoscenze.

2) La *categorizzazione fissa degli individui* è la seconda operazione richiesta da ogni razzistizzazione, e presuppone a sua volta una *derealizzazione* della dimensione individuale. Da un lato, infatti, gli individui vengono assegnati a classi di umani ritenute stabili (in una prospettiva creazionista, ad esempio) o stabilizzatesi nel corso di un processo evolutivo; dall'altro lato, l'individuo è trattato come un semplice rappresentante qualunque della sua categoria di appartenenza presunta originale, alla quale viene attribuita una determinata fissità. Dicendo « derealizzazione » dell'individuo, intendiamo designare il processo di dissoluzione dell'individuale in quanto tale in un'entità collettiva che sarebbe la sola a godere di un'esistenza reale, e tale da potersi dire permanente: « razza », « etnia », « cultura »/« civiltà », « mentalità », « popolo », ecc.

La tesi della fissità delle appartenenze individuali presuppone la tesi della permanenza dei tipi di appartenenza. Quale che possa esserne la fisionomia, la comunità di appartenenza viene posta come valore dei valori, nello stesso momento in cui viene interpretata come la sola vera realtà — come tipo sostanziale, o sostanza prima nell'ordine antropologico. Il tipo è un destino: così potremmo formulare la credenza fondamentale dell'ideologia sovra-individualista. La categorizzazione essenzializzante dell'individuo implica l'ineluttabilità e l'insormontabilità dell'incarnazione del tipo. L'individuo non ha altro *status* all'infuori di quello di epifenomeno del tipo, un momento dell'epifania di questo. Così, l'insufficienza essenziale dell'individuale fa da eco all'inconsistenza esistenziale dell'universale.

È possibile individuare anche una seconda operazione ideologica, correlativa alla derealizzazione dell'individuo: l'identità collettiva, in quanto classe di appartenenza, viene trattata come un individuo — *indivisum in se, divisum a quolibet alio*, secondo l'adagio della Scolastica[11]. *Individualizzazione del collettivo*: si opera in tal modo uno spostamento dell'individualità, o quantomeno del suo schema, dal livello dell'*individuo biologico* (il singolo essere vivente) a quello della *comunità*, ridefinita come il solo vero individuo. Insomma, la reazione ideologica chiamata razzismo mette in discussione il modello stesso dell'individualismo, che sembra a prima vista rifiutare, ma lo traspone dall'insecabile biologico alla totalità sociale, metaforizzata come grande organismo individuato, ossia la « comunità organica »[12]. Il razzismo può essere definito come una reazione olistica contro l'individualismo moderno, ma nello spazio ideologico moderno. Nell'immaginario nazionalista, l'auto-razzializzazione della nazione comprende una ulteriore caratteristica: la presunzione di omogeneità del corpo sociale[13]. Georges Vacher de Lapouge presentava come una constatazione la derealizzazione nazionalista/razzista dell'individuo, ridotto a non essere nient'altro che un'astrazione della sua comunità o della sua filiazione: « L'individuo è schiacciato dalla sua razza, e non è niente. La razza, la nazione sono tutto »[14].

In molti contesti, l'individuo viene trattato come materia prima solo parzialmente informata, la cui forma globale, e il cui senso finale, si trovano solo ad un livello sovraindividuale. In una prospettiva così olistica, qualunque entità collettiva sufficientemente tipizzata (e dunque individualizzata al proprio livello) può svolgere il ruolo di Forma totale e integrativa: dalla comunità regionale alla razza, passando per l'etnia e la nazione. La metafora della lettera, come forma minima sprovvista di senso in sé, consente di esporre con forza l'elementarizzazione del dato individuale: « L'individuo è una lettera del libro della razza; la lettera non ha alcun senso, ma il libro ne ha uno »[15]. Pertanto, il senso dell'individuo non può essere ricercato nella finzione di un qualsiasi universale umano, ma va individuato nella concrezione di quel grande individuo diasporico che è la razza. Il razzismo è un'ontologia delle sostanze intermedie fra i semi-esseri individuali e i non-esseri universali. Poco

importa che queste sostanze antroposociali, che si suppone abbiano esistenza reale e siano anzi le uniche a possederla, vengano chiamate « razze ». Il razzismo non si riduce ad una questione di vocabolario esplicito.

L'elementarizzazione dell'individuo può essere pronunciata attraverso un altro gioco di metafore: l'individuo viene trattato come incarnazione imperfetta di un tipo che esiste integralmente solo nel suo dispiegamento temporale, come stirpe. Anche su questo punto faremo parlare Lapouge, che rende esplicite le rappresentazioni e le considerazioni associate al postulato del determinismo dell'eredità: « L'eredità pesa su di noi e ci schiaccia letteralmente. È assolutamente escluso che il valore di un uomo possa essere individuale; quello che possiede gli deriva dagli antenati, e la sua individualità non è che un assemblaggio più o meno felice e sempre complesso di elementi presi a prestito da tutte le stirpi ancestrali. Reciprocamente, ciascuno rivive nei suoi discendenti, e la solidarietà più effettiva collega fra di loro i membri della famiglia, a tal punto che in una stirpe è in un certo senso la discendenza a costituire la realtà e i discendenti sono invece le manifestazioni temporanee e fenomeniche dell'eredità, le incarnazioni successive di un tipo imperfettamente realizzato »[16].

3) La terza operazione implicita in ogni razzializzazione può essere rappresentata dal *postulato di differenza assoluta* fra le categorie di appartenenza: la differenza fra « razze » o « culture », venendo assolutizzata, cessa di essere una differenza, e i due termini diventano incomparabili[17]. Ne consegue la tesi dell'*inassimilabilità* degli individui di una determinata « razza » a qualunque altra « razza ». Irriducibili, incomparabili e inassimilabili, i tipi umani che differiscono (le ragioni della differenza possono essere infinite) non possono inoltre comunicare tra di loro, né di fatto né di diritto. L'impossibilità di una comunità umana al di là delle chiusure è la conclusione ultima della tesi della *incomunicabilità*. Da essa discendono le violente denunce del « cosmopolitismo » o del « mondialismo », processi e ideali che si ritiene distruggano le comunità singolari e chiuse e, più profondamente e indistintamente, la loro « identità ». Da questa tesi deriva anche il rifiuto del principio di incrocio interetnico o del « meticciato culturale », indicati come modi concertati di un medesimo processo di dissoluzione delle identità collettive, vale a dire di « caffelattizzazione » universale[18], metafora che ci riporta all'immaginario catastrofista del « caos delle razze » biasimato da Houston Stewart Chamberlain nella sua famosa descrizione della caduta dell'impero romano, « decadenza referente »[20] di tutta la storia mitica dell'Europa. La norma presupposta dall'assolutizzazione della differenza viene formulata o come un dovere di preservazione dell'identità propria oppure come un dovere di garanzia della purezza di ogni identità.

Se la differenza interetnica è assoluta, ne discende che la mancanza di differenziazione che ne trasgredisce la legge deve generare una evoluzione dal

meglio verso il meno bene, anch'essa assoluta: una decadenza. L'argomentazione mixofobica si è altrettanto bene espressa, nel pensiero clinico, attraverso il concetto di « amfimixia divergente », preso a prestito dalla tradizione zootecnica. Prova ne siano queste riflessioni del dottor Bérillon, che testimoniano in modo esemplare una maniera comune di porre il problema del meticciato e dei suoi effetti patologici: « Gli stati di instabilità designati dagli zootecnici con il nome di *variazione disordinata*, di *panico*, non si osservano solamente fra i meticci animali; basta aguzzare un po' l'attenzione e se ne constaterà l'esistenza fra i meticci umani. Se [...] il primo segno di un'eredità normale è la rassomiglianza con i genitori, si comprenderà la difficoltà per il meticcio di assomigliare contemporaneamente a due tipi di carattere nettamente diverso. [...] [Orbene], io ho potuto convincermi che, nella quasi totalità dei bambini e degli adolescenti anormali che da più di trent'anni ho avuto occasione di esaminare e seguire, le tare e i difetti intellettuali e istintuali avevano origine nel meticciato. Infatti la grande maggioranza dei bambini anormali proviene dai meticci, nati dall'incrocio di individui di razze assai nettamente differenziate »[21].

Pare che si possa stabilire una correlazione speculativa fra due basilari argomenti « differenzialisti » apparsi nel pensiero antropologico del XIX secolo, in questo senso: gli incroci etnici (cioè il mancato rispetto del principio di differenza interetnica assoluta) producono come regola generale cattivi risultati (« decadenza » fisica e/o intellettuale, « deperimento », « degenerescenza »: ovvero il movimento contrario al « perfezionamento delle razze »); le razze umane non sono (tutte) perfettibili, il che significa che la conservazione dei tipi definisce un destino. La combinazione delle due alternative che questi argomenti implicano (perfettibilità/non perfettibilità, incrocio decadente/non decadente) consente di definire una frontiera ideologica tra "razzisti" e "non razzisti", rappresentabile secondo lo schema che segue:

argomenti \ posizioni	"razzisti"	"non razzisti"
la perfettibilità di tutte le razze umane	—	+
gli incroci interetnici generano necessariamente una forma di decadenza	+	—

Nella tradizione antropologica francese, Quatrefages si impone per l'eccezionalità a-razzista delle sue posizioni teoriche:

— è universalista in materia di origine delle razze nel dibattito dottrinario chiamato, negli anni attorno al 1840, « la grande controversia »[22] tra monogenismo e poligenismo. La sua opzione metafisica a favore dell'universalismo lo obbliga a sostenere, in campo antropologico, la tesi monogenista.

— Sostiene la tesi della perfettibilità di ogni razza, comprese le « razze inferiori »[23].

— Rifiuta la tesi del fatale declino attraverso gli incroci interetnici, sia nella forma radicale (« ogni incrocio di razza [è] seguito da una decadenza fisica o intellettuale »[24]) sia nella forma moderata (« gli incroci lontani danno solo cattivi risultati, e [...] le razze pure sono superiori alle razze incrociate »[25]). Sostiene anzi la tesi, ultraminoritaria, di una certa qual positività degli incroci. Nel 1863, Broca riassumeva così gli inopportuni punti di vista di Quatrefages: « Il signor Quatrefages [...] ritiene che, in molti casi, l'incrocio tempri le razze, ne completi gli istinti, ne sviluppi le attitudini, e qualche volta addirittura generi atteggiamenti estranei alle due razze primitive »[26].

4) La *naturalizzazione*, e più precisamente la *biologizzazione*, delle differenze tra le « identità » collettive preventivamente assolutizzate: le distanze culturali e le frontiere nazionali si trasformano in barriere insuperabili. Quello che in seguito verrà chiamato determinismo genetico getta le sue basi nella seconda metà del XIX secolo. Determinismo dell'eredità differenziale che non è altro che la versione scientista del fatalismo, applicata alle stirpi umane[27]. Lo aveva perfettamente intuito il troppo dimenticato Joseph-Pierre Durand (de Gros) alla fine del diciannovesimo secolo: « Il Determinismo è l'antica dottrina del fatalismo o della predestinazione, ringiovanita dalla biologia »[28].

Sommando questi quattro connotati, l'ideologia *differenzialista* è a questo punto costituita, pronta ad incarnarsi nelle sue formulazioni accettabili: il « diritto alla differenza », il « rispetto delle differenze » o l'« elogio delle differenze » arrivano a legittimare la prescrizione di separare ciò che differisce in natura. È difficile non intravedervi un incitamento all'*apartheid*, sotto altri nomi, dietro nuove bandiere culturali e troppo spesso in nome di una qualche versione identitarista dell'esigenza umanista: « diritti dei popoli », legittima difesa delle identità collettive minacciate, rispetto delle mentalità specifiche. Altrettante strumentalizzazioni ideologiche di esigenze etiche, che vengono in tal modo poste al servizio di intenti razzisti. Tali strumentalizzazioni fanno spesso uso del richiamo all'autorità della scienza: biologia ed etnologia forniscono la maggior parte degli argomenti fondanti.

In tal modo Lapouge reinterpretava la teoria darwiniana dell'evoluzione come teoria « della sopravvivenza »[29]: « La vera legge della lotta per l'esistenza è quella della lotta per la discendenza »[30]. Nell'« antroposociologia » di Lapouge come nella sociobiologia contemporanea, l'importanza accordata ai caratteri ereditari è in correlazione con quella concessa alla riproduzione differenziale, di modo che il legame sociale si riduce ai legami di sangue, e la sua normalità alla conservazione dell'identità di razza — giacché la mescolanza razziale genererebbe inevitabilmente « la rottura dei legami sociali »[31].

L'assegnazione delle differenze tra gli individui e le etnie ad un'eredità differenziale implica una valorizzazione della temporalità in quanto elemento

della trasmissione del « patrimonio genetico ». La precellenza dei legami di sangue si manifesta essenzialmente nella preoccupazione della stirpe, ascendenza e discendenza: « L'individuo che muore senza lasciare discendenza pone fine all'immortalità della sua ascendenza. Finisce di uccidere i suoi morti »[32]. La norma di conservazione dell'identità di una comunità di sangue si presenta come un assoluto: ogni individuo è responsabile della propria discendenza e della propria ascendenza, e lo è di fronte ad esse. « Per questo il peccato assoluto è l'infecondità »[33].

5) *L'interpretazione inegualitaria delle differenze* riconosciute naturali, insormontabili ed « eterne ». Paradossalmente (rispetto all'opinione antirazzista ordinaria), la supposizione di un'ineguaglianza tra le "razze" o "culture" reintroduce un elemento di universalità nel pensiero razzista: giacché bisogna poter *comparare* le "identità" collettive per rapportarle ad una scala comune. Il *razzismo inegualitarista* appare così come un fenomeno derivato e retrocorrettivo dell'integralismo della differenza, l'effetto di una "lettura" delle differenze effettuata da un pensiero che classifica gerarchizzando, e dunque le disassolutizza, conferisce loro una relatività sottomettendole all'atto della comparazione. L'interpretazione inegualitaria delle differenze, per il fatto di reinserirle in una gerarchia universale, corregge l'ideologia differenzialista. Ogni gerarchizzazione postula una comparabilità dei termini gerarchizzati e suggerisce che essi hanno una natura comune. La logica del razzismo inegualitarista è illustrata dal dominio e dallo sfruttamento di tipo imperialista/coloniale, legittimati da un progetto paternalistico di educazione dei "popoli inferiori" — che ne sottintende l'educabilità. Mentre invece la logica del razzismo differenzialista, centrato attorno all'imperativo di preservazione della propria identità e sorretto dalla fobia della mescolanza (meticciato, ecc.), si sviluppa o come politica ed etica dell'*apartheid* o come programma eugenetico di sterminio degli "scarti" irrecuperabili dell'umanità (non tanto gli "inferiori" o gli "incapaci" quanto piuttosto i "parassiti" ed altre figure "nocive" di una infra-umanità animalizzata o diabolicizzata). Non è affatto difficile giudicare quale, di queste due logiche, sia peggiore[34]. Perché, a meno di non essere angeli, non si può evitare di dare una valutazione.

E che dire del razzismo implicito nella logica dell'assimilazione? Lo si può erigere a modello teorico di un tipo distinto di razzistizzazione, il *razzismo assimilazionista?* Quest'ultimo potrebbe essere definito come il tentativo di riduzione universale delle differenze e/o identità collettive ad un modello unico, quello dell'istanza imperiale che si proponesse di realizzare una simile omogeneizzazione planetaria e che fosse in grado di approfittare del "delitto". Il razzismo di assimilazione non è tuttavia altro che una variante del razzismo inegualitarista, di cui presenta in forma esplicita la logica profonda: riduzione della pluralità dei modelli di vita collettiva ad uno solo (il proprio: etnocentrismo), affermazione di se stessi come superiori su una scala di valore

universale, unica e assoluta, prescrizione di un'assimilazione al proprio modello culturale autoreferenziale (ed autopreferenziale) di tutti gli altri popoli (« antropofagia », secondo la metafora polemica proposta da Claude Lévi-Strauss in *Tristi Tropici*). In questo caso abbiamo a che fare non con l'effetto invariabile e inevitabile dell'« universalismo giudeo-cristiano », come frettolosamente afferma il G.R.E.C.E. (cfr. ad esempio Guillaume Faye, *Les nouveaux enjeux idéologiques*, Le Labyrinthe, Paris 1985, pag. 45), con una fatale "soluzione finale" scaturita dall'idea biblica di un'unità del genere umano, bensì con l'ultima raffigurazione di quel falso universalismo di cui l'imperialismo occidentale veste i panni da oltre due secoli. Un universalismo di seconda mano, ideologizzato, strumentalizzato. L'universalità della scala gerarchica autopreferenziale che esso chiama in causa non è altro che una finzione; è un oppio degli antirazzisti ingenui, che deve essere fermamente ricondotto alla sua verità strumentale, che consiste nell'accompagnare come un racconto consolatorio e nel mimetizzare come uno scenario di fantasia le brutali realtà di una conquista. Il razzismo di assimilazione presuppone uno pseudo-universalismo.

Tutto ciò che possiamo fare, quindi, è distinguere due insiemi diversi di atti di razzistizzazione:

1) il razzismo differenzialista, esplicitamente antiuniversalista;

2) il razzismo pseudouniversalista, che può presentare due incarnazioni, entrambe apparse nell'imperialismo dell'Occidente moderno: *a)* il razzismo inegualitarista; *b)* il razzismo assimilazionista.

Si deve ritenere che un sesto tratto definitorio sia identificabile nella tesi della « lotta tra le razze » o delle entità collettive razzializzate? Che il *polemomorfismo* sia una caratteristica costitutiva del razzismo? In molte dottrine, così come nel linguaggio razzisteggiante ordinario, l'ideologia razzista mostra di incorporare l'argomento della lotta mortale tra le razze. Ci sembra che l'interpretazione polemologica della relazione fra razze sia un'evidenza che si aggiunge al razzismo, una caratteristica assimilata dalle costruzioni razzisteggianti durante la seconda metà del XIX secolo, partendo da due fonti storicamente distinte ma che interferiscono a loro volta negli effetti comuni. In primo luogo, la rappresentazione individualista integrale, che concepisce la società come un terreno di scontro tra individui ciascuno dei quali persegue un proprio bisogno e dei propri interessi egoistici, ha generato, attraverso un *transfert* analogico, una visione comune del sociale fondato sulla lotta tra gruppi rivali, specie di individui collettivi — dal gruppo locale alla comunità nazionale, passando per i popoli o le razze che costituiscono quest'ultima. In secondo luogo, il parassitismo ideologico nei confronti della teoria darwiniana ha diffuso una vasta ed indistinta problematica biopolitica nella quale il tema della « lotta per l'esistenza (la vita) » è centrale: ogni essere vivente, semplice o complesso, elementare o composto (aggregati "sociali"), lotta per sopravvivere, e per questo deve lottare contro dei rivali, l'insieme dei candidati alla sopravvivenza. Lo scivolamento analogico dalla lotta interindividuale alla lotta interetnica ha così dato vita, all'interno di quella dottrina che verrà stigmatizzata sotto il nome di « darwinismo sociale » (o « politico »), al tema della lotta tra le razze[35]. E proprio nel contesto delle polemiche dirette contro il « darwinismo sociale » si è forgiata e ritualizzata l'ideologia antirazzista[36]. Essa ha incorporato sin dall'origine una critica dei temi, fra loro simili, della lotta, del combattimento e della guerra: cosa che l'ha condotta ad elaborare una dottrina pacifista in grado di fornire una legittimazione alla ripulsa assoluta dell'idea generale di lotta. L'antipolemismo dichiarato si è inserito all'interno del discorso di propaganda antirazzista; il che ha avuto l'effetto di ritorno di lasciar credere che un elemento essenziale del razzismo fosse quello di affermare, o addirittura di celebrare per il suo valore selettivo, l'esistenza di una lotta tra razze distinte.

La considerazione di questi tre fattori: appropriazione analogica dall'individualismo liberale (lotta tra gli egoismi rivali), parassitismo ideologico del darwinismo (lotta per la vita), proiezione polemica dovuta al nascente antirazzismo (lotta contro l'idea di lotta), ci porta a respingere l'idea che la lotta tra le razze sia una caratteristica costitutiva del razzismo. Quest'ultimo non ha alcun bisogno del tema polemologico per funzionare ideologicamente. È vero però che il passaggio al politico delle concezioni razzisteggianti si accompagna sovente ad una visione catastrofista del social-nazionale, che ruota attorno al tema ossessivo della lotta mortale tra popoli-razze ritenuti differenti per natura (biologica o culturale).

Miserie dell'antirazzismo commemorativo

La comprensione delle forme contemporanee del razzismo implica la sottomissione dell'antirazzismo ordinario alla ragione critica. Evitare ogni riduzione analogica o metaforica del presente al passato (e ad un certo passato, che nutre un immaginario politico sempre efficace: il caso Dreyfus, il genocidio nazista degli ebrei...), impegnarsi in un'analisi priva di compiacenze dei discorsi antirazzisti sul "razzismo", che sembrano svolgere il ruolo di ricordi-schermi collettivi: ecco le due condizioni per uscire attivamente dal cerchio dei comportamenti esorcistici, delle pie cerimonie e della ripetizione insistente e pigra delle solite formule di magia difensiva.

L'antirazzismo classico, dispositivo generato dall'ideologizzazione[37] della tradizione umanistica, cristallizzato in una retorica che oggi viene totalmente strumentalizzata dalle lotte politiche per il potere (nonché per l'egemonia culturale), può essere rappresentato sommariamente da un insieme di caratteristiche, che ci consentono di tracciarne un idealtipo[38].

1) Esso rappresenta la *sopravvivenza funzionale* di un apparato ideologico messo a punto negli anni Trenta per combattere il regime nazionalsocialista, la sua vasta influenza e la crescente potenza dei suoi alleati, a partire dal fascismo

italiano. A quest'ultimo è capitata, attraverso le vie insondabili della propaganda, la sventura di dare molto involontariamente il proprio nome all'*entità demonizzata/demonizzante: « il fascismo »*, termine che amalgama tutti gli argomenti e gli oggetti contemporanei di odio politico, ma che soprattutto non ha assolutamente alcun dato in comune con il fascismo italiano in quanto realtà storica[39]. L'antifascismo antirazzista, discorso di propaganda destinato a combattere un razzismo di Stato che rappresentava un autentico pericolo per le democrazie europee non meno che per il sistema comunista, costituiva il minimo comun denominatore ideologico fra democrazie pluraliste e totalitarismo staliniano, posizione polemica condivisa, strettamente legata alla congiuntura. Scomparsa questa, l'antirazzismo è stato costretto a trovarsi dei nuovi obiettivi negativi, per definizione esterni al campo d'influenza comunista. Poiché soltanto il Sudafrica corrispondeva esattamente a questo modello, l'antirazzismo del post-1945 si è lentamente spostato dalla denuncia preferenziale del « neonazismo » (dal 1945 sino agli inizi degli anni Sessanta) a quella del regime di *apartheid* praticato dal Sudafrica[40], non senza incorporare, nella propria ala sinistra (terzomondista e/o cristiano-comunista), la stigmatizzazione del « sionismo », progressivamente demonizzato sino ad essere assimilato al "razzismo" e ad un regime di *apartheid* nel caso della propaganda sovietica ed araba[41]. La sinistra antirazzista si è così a poco a poco lasciata strumentalizzare da un complesso di propagande, mentre la destra antirazzista cercava, quasi per reazione, di ridurre il proprio campo di investigazione ad una lotta generale (ma espressamente politica: in cui l'umanitarismo costituiva un prolungamento dell'anticomunismo) contro « l'antisemitismo »[42]. Orbene: la tendenza a tipicizzare l'antirazzismo in generale come « lotta contro l'antisemitismo » può apparire singolarmente anacronistica e perlomeno paradossale. Perché da un lato le nuove forme di discorso antiebraico non implicano più una legittimazione razzista (e dunque un'ideologia "antisemita" in senso stretto) se non a titolo di sopravvivenza, e dall'altro il regime designato come nemico principale (e a volte, significativamente, come unico nemico) è incarnato dall'URSS, col rischio di ridurne le vittime alla sola categoria degli ebrei non assimilati — cioè, essenzialmente, religiosi o "sionisti" in senso ampio[43].

Riassumendo: l'ideologizzazione antirazzista dell'umanismo, strumento unitario sino alla sconfitta delle potenze dell'Asse, si è evoluta successivamente nel senso di una differenziazione in due campi contrapposti, che possono essere schematizzati nel polo "antimperialista" e nel polo anticomunista dell'antirazzismo. Per questa ragione non è forse eccessivo ritenere che oggi, malgrado l'omogeneità ideologica suggerita dal termine antirazzismo, esso mascheri la realtà della scissione politica e faccia passare sotto un nome unico, e di conseguenza equivoco, due dispositivi retorici fondamentalmente eterogenei e ormai antinomici. L'antirazzismo deve essere declinato in almeno due sensi: è un termine omonimo.

2) Mette in discussione un'idea preconcetta, un'evidenza palmare di cui dà una definizione univoca e sufficiente: il razzismo sarebbe essenzialmente *rifiuto della differenza*, rifiuto o impossibilità di accettare l'altro come diverso, vale a dire come non identico o non rassomigliante a sé. L'antirazzismo limita a priori, con una definizione data come postulato, il razzismo all'*eterofobia*. E così facendo vieta persino di prendere anche solo in considerazione le razzistizzazioni che discendono dall'elogio della differenza, quelle che si appoggiano al pluralismo antropologico per innalzare le differenze culturali di fatto a valori supremi e prescriverne la difesa incondizionata a titolo di imperativo categorico. Comportandosi in questo modo, l'antirazzismo commette in primo luogo un grave errore riguardo al funzionamento retorico del linguaggio ordinario, nell'ordine di quello che Aristotele chiamava il genere epidittico[44]: perché se l'elogio e il biasimo si convertono indefinitamente l'uno nell'altro, allora il razzismo può indifferentemente trarre alimento dal biasimo (della differenza/delle differenze) o dall'elogio (della differenza/delle differenze). Ma l'antirazzismo ha un demerito le cui conseguenze pratiche sono più gravi: nasconde l'ambiguità funzionale del razzismo che si alimenta alternativamente del biasimo e dell'elogio, ne proibisce la comprensione in nome della convinzione di conoscerne la natura. L'illusione della conoscenza è peggiore dell'ignoranza. In tal modo l'antirazzista rischia di sognare ad occhi aperti, mostrandosi sicuro di sé e sfoggiando un atteggiamento accusatorio, ridendo o lamentandosi, mai smentito dai fatti o deluso dalla propria radicale inefficacia.

3) Modula senza posa un enunciato di base, che si rivela comune alla sinistra (comunista e non) e alla destra liberaldemocratica: « la crisi genera il razzismo, il quale genera il fascismo »[45]. All'illusione definitoria si aggiunge pertanto l'illusione di una spiegazione tramite le cause efficienti, le quali a loro volta sono all'origine di un'illusione di ordine pratico: credendosi in possesso di un potente modello di intellegibilità del fenomeno "razzismo", l'antirazzista non perde il suo tempo a studiarlo (vorrebbe dire oscurare un sapere chiaro), si sforza invece di elaborare schemi di soluzione derivanti dalla sua spiegazione della "crisi". Non è assolutamente difficile dedurre la forma generale di tutte le soluzioni che il dogmatismo antirazzista può immaginare: per agire sull'effetto-razzismo bisogna agire sulle sue cause (che si suppongono reali: da ciò la designazione dominante della "crisi economica", conformemente alla *doxa* economicistica contemporanea). Basta poi ripetere la *formula crisiologica*, mediante piccole variazioni: lottare contro la disoccupazione (soprattutto dei giovani, giacché questi ultimi sono portati a sterminare i loro dissimili quando hanno troppo tempo libero per farlo), produrre nazionale, risvegliare lo spirito d'iniziativa contro lo spirito assistenziale, riattivare i valori repubblicani (per i volontaristi di sinistra e di destra), ecc. Insomma, gli usi magici e pseudoesplicativi del vocabolo « crisi » tendono a sostituirsi alle analisi precise di tipi definiti di "crisi", in determinate congiunture[46].

4) Presuppone una *rappresentazione manipolativa*, o addirittura *cospirativa*[47], del razzismo. Lo schema retorico che sottende la rappresentazione antirazzista del razzismo è il seguente: esiste una potenza sociale, anonima o personalizzata, la cui attività consiste nel mimetizzarsi (negli obiettivi e nelle tattiche), nell'inventare e nel contempo diffondere errati modelli di interpretazione dei problemi sociali ed economici, nel proporre soluzioni illusorie fondate sulla designazione di responsabili (i razzistizzati) della "crisi", allo scopo di canalizzare insoddisfazioni ed odii verso una vittima espiatoria minoritaria ed estranea al tipo medio (o ideale) della popolazione "autoctona". Insomma, il razzismo sarebbe un dispositivo ideologico e discorsivo destinato a far credere per far fare, adempiendo in tal modo ad una funzione supplementare: mascherare i veri problemi, distogliere l'attenzione dalle cause reali del malessere sociale (oscillanti, a seconda dei casi, fra la lotta di classe e l'assistenzialismo: antirazzismo di sinistra/antirazzismo di destra). La traduzione discorsiva di questi schemi interpretativi, che svolgono altresì la funzione di argomentazioni nella guerra ideologica, avviene d'abitudine attraverso la metafora dell'« orchestrazione » o secondo il modello della « campagna », politica o giornalistica (o le due assieme). La rappresentazione manipolativa del razzismo implica la focalizzazione sulla capacità di ingannare, sull'istanza mistificante che ne sarebbe il vero soggetto, tanto più perverso in quando esso stesso non crederebbe alle affermazioni razziste, che banalizzerebbe presso l'opinione pubblica. Questo soggetto mistificante e superpotente è formalmente distinto dal "razzista" che opera alla luce del sole. Questo non è altro che lo "strumento" di quello[48]. Il "razzista" del discorso giornalistico viene così ridotto, nella rappresentazione elaborata che ne dà la "teoria" antirazzista, al ruolo subalterno di collaboratore manipolato di una causa che non è in grado di conoscere nella sua realtà. In altre parole, la visione antirazzista dominante del razzismo presuppone una distinzione tra soggetto reale e soggetto apparente del razzismo, ingannatore e ingannato, approfittatore e sfruttato, cinico e ingenuo. Ma con questo procedimento il razzismo non viene più definito come un'ideologia (malgrado l'uso del vocabolario ideologistico), viene ridotto a sua volta allo stato funzionale di un mito strumentale, a una finzione propagandistica. Il razzismo non ha più tanto a che fare con l'immaginario collettivo spontaneo, con la produzione ideologica, quanto con un'intenzione e una volontà di indottrinamento, al servizio di una politica occulta. Un testo antirazzista recente, « Temi di riflessione sottoposti a tutti gli aderenti », elaborato per la preparazione del congresso 1985 del M.R.A.P.[49] [*Mouvement contre le Racisme et pour l'Amitié entre les Peuples*, nota organizzazione della sinistra francese, *n.d.t.*], ci offre una perfetta illustrazione della rappresentazione manipolativa del razzismo:

« *Il razzismo non è spontaneo*, perlomeno nelle sue manifestazioni sociali. È una manipolazione machiavellica dell'opinione pubblica, destinata a fornire una falsa interpretazione dei veri problemi e a proporre soluzioni che non

sono tali. [...] Questa mistificazione comporta tre personaggi: la vittima designata, il razzista mistificato che se la prende con lei e il mistificatore che designa la vittima. [...] Se, invece di analizzare obiettivamente i dati, le cause e i rimedi della crisi, ci se la prende stupidamente e ignobilmente con gli immigrati, ciò accade perché una vera impresa di falsificazione, orchestrata con enormi mezzi, è stata intrapresa contro di essi ». Il paradosso viene in questo caso formulato in modo assai notevole: il « si » riferito alla potenza mistificante è in un certo senso estratto dal campo razzista, mentre il razzista diventa a suo modo una vittima, ingannata dalle astuzie dell'intelligenza della potenza sovrarazzista. Demonizzazione del responsabile occulto del razzismo, personalmente a-razzista, ma correlativo passaggio del razzista dalla parte delle vittime, degli innocenti e della « brava gente »[50] che « si » inganna e della quale « si » sfrutta la buona fede. È sorprendente riconoscere in questa formula un nuovo ricorso al mito populista dei « Grossi », gli anonimi personaggi malvagi ed onnipotenti, che si ritiene traggano vantaggio dal razzismo. Lottare contro il razzismo e la xenofobia significa dunque iniziare a denunciare i "veri" responsabili che si celano dietro quelli apparenti, ridotti a non essere altro che marionette che insultano, aggrediscono o uccidono senza sapere bene perché, senza conoscere mai il perché ultimo del loro comportamento. La strategia e la tattica raccomandate derivano dalla definizione preventivamente data del razzismo: denunciare gli ispiratori, mistificatori e complottatori, educare o rieducare i mistificati ed ispirati. (Si veda la tabella di pagina 58).

Polizia, giustizia e educazione: l'azione antirazzista pretende di realizzarne di concerto i compiti. Dato che esistono dei malfattori, perversi e ignoranti. Essere antirazzista significa dichiararsi onesto, normale e colto. La minaccia che pesa sull'antirazzista del post-1945 è evidente: il conformismo, l'autoclassificazione come benpensante attraverso l'elevazione ad evidenza ideologica (accolta acriticamente) della convinzione che "il razzismo" è cosa "cattiva", che va evitata, che è opportuno condannare.

L'antirazzista si qualifica quindi sia per le sue virtù che per le competenze e le capacità; tende a presentarsi come un polimatico di suprema onestà, un educatore enciclopedico dell'umanità smarrita, un cacciatore di ignoranze e di malvagità. L'utopia antirazzista consiste nel supporre possibile la realizzazione di un mondo di buoni e di colti. Basterebbe far capire ai mistificati, i "razzisti", che sono tratti in inganno da malvagi e profittatori perché la mistificazione cessasse seduta stante di funzionare. A questa unica e sufficiente condizione, il razzismo scomparirebbe. Non ci vuol molto a capire che, allora, esso ha ancora una lunga vita dinanzi a sé...

La rappresentazione cospirativa non è, vale la pena sottolinearlo, una caratteristica esclusiva dell'antirazzismo contemporaneo. È una forma di strutturazione dell'immaginario politico di cui sarebbe molto interessante tracciare la genealogia moderna e la tipologia dei numerosi campi di manifestazione. Per prendere un solo esempio, ma in una tradizione ideologica situata agli an-

tipodi dell'antirazzismo, l'antigiudaismo moderno (erroneamente chiamato « antisemitismo »), un'analisi comparativa mostrerebbe la sorprendente somiglianza strutturale fra le visioni antirazzista e antisocialista/"antisemita" sia del nemico che della vittima. Prendiamo un testo di Léon de Poncins, *Le socialisme est-il un mouvement populaire?* (in *Refusé par la presse*, Redier, Paris 1931, pp. 183-230), in cui è facile riconoscere la triade dei personaggi postulata dallo studio del M.R.A.P.: « Il socialismo non è, come si pretende di farci credere, un movimento popolare, non è la conseguenza naturale e spontanea dello scontento delle masse. Un profondo malessere travaglia il mondo occidentale, malessere dovuto in parte all'industrialismo, in parte alla crisi spirituale del mondo moderno. I suoi effetti sono particolarmente sensibili nel proletariato operaio, [...] perché esso è [...] il più facile da indottrinare. Stiamo assistendo oggi a questo strano spettacolo: milioni di individui si adoperano per il successo di una teoria sociale stravagante e inapplicabile, che non capiscono, che biasimerebbero se la capissero e il cui risultato infallibile in caso di successo sarebbe quello di aggravare irrimediabilmente le loro sofferenze. Talune organizzazioni e taluni gruppi etnici hanno assunto apertamente e di nascosto la direzione di questo movimento popolare, che orientano verso il socialismo marxista [...]. Il giudaismo mondiale svolge in tutto ciò un ruolo predominante. [...] Ebrei della finanza e ebrei della rivoluzione operano al medesimo fine. Agitatori di idee fanatiche, propagandisti virulenti e infaticabili, cementati contro l'avversario comune, che è il mondo dei non ebrei, dai legami della razza, della religione e dell'interesse... » (*op. cit.*, pp. 229-230). I tre personaggi: vittima/indottrinato-esecutore/mistificatore-indottrinatore, si identificano rispettivamente nella civiltà occidentale (o cristiana), vale a dire « il mondo dei non ebrei » civilizzati; nel socialista (il sostenitore del « socialismo marxista »); nel « giudaismo mondiale » (« ebrei della finanza » e « ebrei della rivoluzione » segretamente alleati). Sono inoltre identificabili due funzioni comuni ai discorsi antirazzista e antisemita: le condizioni generali e favorevoli al processo denunciato, riassunte nell'idea ricorrente di "crisi"; l'obiettivo finale (e dissimulato) dell'operazione denunciata: una mistura variabile di dominio, sfruttamento e sterminio.

Tipi di discorso / Agenti: personaggi e funzioni	M.R.A.P. (antirazzismo)	Léon de Poncins (antisemitismo)
1. La vittima, presunta innocente e aggredita/attaccata.	Lo straniero, il diverso, il minoritario.	La civiltà occidentale/ cristiana (i non ebrei).
2. L'-ista, ovvero l'attore dell'atto stigmatizzato: soggetto detto indottrinato (sfruttato, ingannato) e strumentalizzato (l'esecutore: l'aggressore visibile, il carnefice apparente).	Il razzista.	Il socialista (in particolare il socialista marxista).
3. Il mistificatore: il manipolatore, l'indottrinatore (sfruttatore, ingannatore), è il vero profittatore dell'atto. È il vero autore (occulto) dell'atto respinto.	L'estrema destra, la destra, il grande capitale, l'imperialismo, l'orchestra nera.	Il giudaismo mondiale (ebrei della finanza ed ebrei della rivoluzione).
4. Le condizioni o cause contestuali favorevoli: una figura della "crisi".	La crisi economica e sociale.	La crisi spirituale del mondo moderno.
5. L'obiettivo finale: dominio, sfruttamento, sterminio.	Il fascismo.	Il dominio del mondo (l'impero di Sion).

5) L'antirazzismo tende a servire da *strumento di diversione*, nella misura in cui la denuncia del razzismo[51] è in grado di distogliere l'attenzione pubblica dai veri problemi sociali, economici o militari. Questa ideologizzazione e questa politicizzazione dell'antirazzismo gli conferiscono una funzione strumentale in una guerra ideologica uno dei cui obiettivi è paralizzare l'avversario tramite la disinformazione. Per questo motivo la funzione tattica dell'antirazzismo viene spesso posta in evidenza dagli ideologi conservatori ed anticomunisti, « nazionalisti » (Front National) o « liberali » che siano. L'antirazzismo può in taluni casi essere denunciato come un metodo di terrorismo intellettuale, un'operazione di occultamento ed accecamento. Per il nazionalismo xenofobo, la cosa è pacifica da un bel pezzo, dal momento che tale caratteristica dell'antirazzismo rimane uno dei rari strumenti ideologici per affrontarlo. François Brigneau, ad esempio, si ingegna a squalificare l'antirazzismo in quanto il suo oggetto non sarebbe altro che uno "spauracchio": « Al giorno d'oggi, lo spauracchio è il razzismo. Anche se non può essere applicata alla realtà, la parola commuove i creduloni e mobilita i comunisti »[52]. La sua funzione di raccolta delle sinistre consentirebbe di interpretare l'antirazzismo come l'ultimo strumento di « ricatto » e di « terrorismo intellettuale della sinistra »[53]: il primo « spauracchio » fu il clericalismo, che durante la Terza Repubblica francese veniva denunciato solo per rinsaldare il blocco delle sinistre; il secondo fu il fascismo, il cui preteso minaccioso ritorno, brandito a mo' di bandiera, permetteva « di dimenticare l'Unione sovietica »[54]: il terzo, infine, è il razzismo, agitato unicamente per realizzare « un'operazione parti-

colarmente ripugnante contro il nazionalismo francese »[55]. Si noti, *en passant*, che l'argomentazione difensiva del nazionalismo ha saputo prendere in considerazione una delle caratteristiche reali dell'antirazzismo; ma pur rimproverandogli una proprietà tutt'altro che fittizia, essa introduce comunque il motivo della strumentalità dell'antirazzismo in un grande racconto cospirativo in cui il nemico viene demonizzato come in uno specchio: « Ci troviamo di fronte ad una vasta congiura contro la Francia francese e i suoi difensori naturali »[56]. La reazione agli omicidi e attentati anti-maghrebini ed anti-ebraici della fine marzo 1985, animata da *S.O.S. Racisme*, viene interpretata nel contesto di questa visione paranoide del mondo: « Mentone. Miramas. Parigi. La bomba al festival ebraico (18 feriti leggeri), il cui fracasso copre la scarsa eco proveniente dalla Guadalupa (bomba contro il proprietario di un bar aderente al Front National: tre morti): la campagna di finta indignazione e di reale intimidazione scatenata dai razzisti antifrancesi raggiunge il delirio. Con i clamori, le denunce, le montature, le commistioni, vogliono provocare il peggio. Lasciamo loro la responsabilità dell'operazione. Ne vediamo perfettamente i moventi e i trucchi »[57].

Anche negli ex-comunisti diventati conservatori e anticomunisti, particolarmente sensibili alle tecniche di strumentalizzazione ideologica (che conoscono dall'interno), la critica dell'antirazzismo si fonda sull'accusa di occultamento/diversione: « A forza di lottare "contro il razzismo", si sta falsificando, alterando, occultando la diversità delle motivazioni che dirigono le decisioni individuali e collettive »[58]. Ma l'essenziale, per l'anticomunismo "sistematico", si trova altrove: l'antirazzismo può essere compreso solo nel quadro della strategia comunista in Europa occidentale, che essendo « fondata [...] sull'unione con una socialdemocrazia in via di eventuale radicalizzazione », si sforzerebbe di « ravvivare la tradizione "progressista" degli anni Trenta »[59]. L'antirazzismo si riduce a non essere altro che un elemento del discorso di propaganda comunista. Dopo aver analizzato le commistioni a catena connesse all'antirazzismo/antifascismo comunista, Annie Kriegel passa a decrittare la "lotta contro l'antisemitismo": « La "lotta contro l'antisemitismo" era annegata e diluita [dal M.R.A.P. e dalle organizzazioni simili] in una lotta contro il razzismo o per meglio dire "contro tutti i razzismi", uno dei quali era... il sionismo. In tal modo, con un apparente allargamento del tema — dalla lotta contro l'antisemitismo alla lotta contro tutti i razzismi —, i comunisti riuscirono nel *tour de force*, ad esempio dopo l'attentato della rue Copernic, di far sfilare i dirigenti della Comunità ebraica dietro una bandiera che, implicitamente, per chi ne faceva una lettura comunista, inglobava lo Stato di Israele fra gli approvvigionatori dell'odio degli ebrei »[60]. L'argomento critico è semplicissimo: l'antirazzismo generalizzato e generico (che sussume tutte le lotte umanitaristiche) giova al comunismo internazionale, suo vero motore e accomandante. Sfortunatamente per il nostro desiderio di obiettività, il lato mitico di una simile critica demistificatrice non tarda a rivelarsi, sia attraverso il fatto che

i "dettagli" empirici vengono trascurati (ci si accontenta di qualche efficace illustrazione della "teoria"), sia attraverso la singolare velocità con cui il quadro rappresentato si eleva alle dimensioni della grande visione anticomunista del mondo, nuovo quadro paranoico che non ha niente da invidiare alla vecchia visione comunista. Il semplicismo della pseudospiegazione cospirativa (a chi giova?) blocca infatti l'indagine scientifica. L'immaginario comunista, anche se rovesciato, rimane costretto nei limiti del guerroccultismo. Non si possono fare buone analisi mescolando delusione, risentimento e vendicative rimasticature.

6) L'antirazzismo si fonda su un *postulato di esteriorità* dello spettatore-attore antirazzista nei confronti del razzista, cioè di chi designa il "razzista" di fronte a chi viene designato come tale. Si presuppone che l'antirazzista, essendo dotato del potere di attribuire qualifiche, per il fatto di individuare un "razzista" e di definirlo tale si ponga, come soggetto, all'esterno del mondo razzista, o del mondo dei razzisti. È, questo, un *postulato di separabilità radicale* tra l'antirazzista e il razzista, a cui si aggiunge surrettiziamente un *postulato d'ineguaglianza*, giacché l'antirazzista non si sogna nemmeno di dubitare che la sua posizione sia superiore a quella razzista che stigmatizza. È un paradosso dell'ideologia egualitaria in generale, che si manifesta necessariamente nel campo particolare dell'egualitarismo antirazzista: non si può sostenere che il valore di eguaglianza è superiore a quello di ineguaglianza senza postulare una scala gerarchica dei valori; così come non si possono affermare dei valori antirazzisti senza presupporli superiori ai valori razzisti, dunque senza chiamare in causa una relazione inegualitaria (fra il tipo antirazzista e il tipo razzista) che in altri ambiti viene assolutamente respinta, proprio come indizio di razzismo[61]. La rappresentazione antirazzista del razzista va però al di là della relazione di ineguaglianza: il razzista tende ad essere trattato, con un capovolgimento retorico assai poco elaborato, nella stessa maniera in cui il razzista tratta il razzisteggiato. Essendo l'Altro respinto dal mondo dei valori propriamente umani, escluso dal dialogo, assimilato ad un delinquente, il razzista tende a diventare il rappresentante di quell'entità demoniaca che nella tradizione razzista assumeva i nomi di « razza inferiore » o « antirazza »[62]. Siamo all'inversione del processo di razzistizzazione: il razzista viene *demonizzato*, dopo essere stato proiettato nell'inumanità[63]. L'operazione di designazione del nemico razzista, implicita nella "lotta contro il razzismo", consente quindi all'antirazzista di autoescludersi da ciò che biasima e di ergersi, nella sua assoluta innocenza, a tribunale di un insieme di comportamenti che giudica infraumani, se non satanici.

Una tipologia degli atteggiamenti antirazzisti può essere abbozzata a seconda dei tipi di "razzisti" individuati e biasimati:

— Il razzista ignorante[64]: se il razzismo viene misurato e prodotto dall'ignoranza, la lotta antirazzista finisce col confondersi con il compito di istruzio-

ne e educazione. Postulato ottimistico: nessuno è volontariamente razzista. L'antirazzista è un educatore. La sua missione è duplice: da una parte insegnare le differenze, farle "conoscere" ed "amare", dall'altra insegnare che le differenze sono trascurabili, e che è degno di assoluto rispetto solo ciò che, in ciascun uomo, è condiviso da tutti gli uomini. Esitazione pedagogica inerente all'antirazzismo contemporaneo, rivelatrice dell'antinomia che esso non è in grado di superare con i propri mezzi (si veda, su questo punto, quanto scriviamo oltre riguardo alla caratteristica numero 8).

— Il razzista cattivo: ad essere designata come fonte del razzismo non è più l'ignoranza, semplice mancanza; è l'odio, potenza negativa. Lottare contro il razzismo significherà squalificarlo e isolarlo, impedirgli di nuocere. Sino ad estrometterlo[65].

— Il razzista pazzo: essendo in un certo senso un malato mentale (dalla nevrosi alla psicosi), il razzista deve essere curato vigorosamente. Il razzismo designa l'insieme dei sintomi che, senza rinviare ad un tipo di malattia mentale, si distribuiscono nell'intero campo nosografico. L'antirazzista è un terapeuta polimorfo.

— Il razzista stupido: l'accusa di stupidità (« è un idiota ») presenta il vantaggio di squalificare incondizionatamente il razzista, ma anche lo svantaggio di non potere essere precisata e giustificata se non facendo ricorso ad una teoria inegualitaria dell'intelligenza che, negli ambienti antirazzisti, è generalmente assimilata al razzismo e all'eugenetica (parecchi slogans sono fondati sulla catena di equivalenze: elitismo = eugenetica = razzismo = fascismo). Lottare contro la stupidità significa prima di tutto ridicolizzarla, e in tal modo escluderla dal dialogo legittimo, renderla vergognosa e senza parole. L'antirazzista fa parte dell'élite intellettuale che disprezza il razzista, questo povero di spirito, questo *minus habens*.

— Il razzista maleducato: il razzismo può essere effetto non di una mancanza di istruzione ma di una cattiva educazione. Razzista è colui che dice cose che non vanno dette, che esprime opinioni sconvenienti. L'antirazzista si sforzerà di reinsegnargli a parlare correttamente, a cominciare dalla giusta scelta delle denominazioni: non dire « negri » ma « neri »; non dire « ebrei » ma « israeliani » o « israeliti »; non parlare più di « razze » bensì di « culture » o di « etnie »; definire « differenti » i popoli che si tende, spontaneamente e molto infelicemente, a dichiarare « inferiori », « primitivi » o « selvaggi », e così via. Soprattutto, non esprimere mai alcun giudizio su quello che differisce da « noi »: accontentarsi di affermare che c'è una differenza, e che le differenze vanno rispettate.

L'antirazzista è un rieducatore, un po' insegnante, un po' poliziotto, un po' maestro di cerimonie. Lo svantaggio di un simile atteggiamento antirazzista è di incorrere troppo facilmente nell'accusa di conformismo: l'antirazzista diventa il benpensante choccato dal comportamento del razzista, che finisce così col diventare un minoritario oppresso, un marginale inventivo, un martire della contestazione degli ultimi tabù della società postmoderna.

— Il razzista come sintomo sociale: la condizione di sintomo decolpevolizza radicalmente il razzista, riducendolo a non essere altro che un effetto strutturale. Il presupposto di questa visione è che la società si trova globalmente in uno stato di disfunzione, che esiste un malessere civile, ecc., le cui cause, una volta identificate, potrebbero essere modificate per agire sugli effetti. Essendo il razzista accostato al "nuovo povero", al disoccupato, al delinquente per fatalità sociale, la sua scomparsa verrà di per sé, assieme a quella di tutti gli effetti di una cattiva società, non appena quest'ultima verrà migliorata. Lo schema più corrente è la pietra angolare dell'utopia socialcomunista: essere antirazzisti coerenti significa fare la rivoluzione, onde distruggere le basi di classe del razzismo. Sogno rivoluzionario: in una società senza classi, il razzismo scomparirà per assenza di funzione, come un organo diventato inutile. « La risposta all'antisemitismo si trova nella trasformazione totale dei tipi di società in cui viviamo », dichiara Daniel Cohn-Bendit nel 1978[66].

7) L'antirazzismo *mette in evidenza e in rilievo l'identità « razziale », « etnica » o « culturale »* degli individui, assimilandola ad un'origine insuperabile. Il che finisce col legittimare, certo involontariamente, la riduzione razzista — che si sostiene di combattere — dell'individuo a una classe di appartenenza fissa, che si confonde con le sue « origini » (razziali, etniche, culturali). Il fatalismo razzista viene così ribadito, confortato, confermato. Questo effetto perverso dell'antirazzismo lo ritroviamo nella rivendicazione identitaria, dal momento che essa assolutizza le differenze e identità d'origine[67]. Insomma, che ci si dica "razzisti" (caso raro) o "antirazzisti" (caso corrente), si legittima il criterio razziale di differenziazione fra gli esseri umani, si tende a presentarlo come il criterio principale e determinante di classificazione degli individui. È tale "indurimento" delle differenze collettive, colate nel vocabolario esclusivo della razza, a costituire l'effetto perverso dominante dell'antirazzismo. Al « vivere assieme con le nostre differenze »[68] degli antirazzisti risponde il « vivere separati con le nostre differenze » dei razzisti. È chiaro che il riferimento alla differenziazione razziale rappresenta un presupposto comune ai nemici ideologici dichiarati, che avvolge un secondo ed implicito postulato: le differenze vengono trattate come qualcosa di insuperabile, o come frontiere invalicabili. Insomma, tutto si svolge come se all'interno del medesimo cerchio di pregiudizi si affrontassero dei fratelli nemici, concordi su un riduzionismo ed un fatalismo "differenzialisti".

Su questo punto, non si può non trovarsi d'accordo con i rilievi formulati da Annie Kriegel: « La "lotta contro il razzismo" viene attualmente condotta in maniera tale da sfociare ineluttabilmente in una "panrazzializzazione" dei legami sociali: la dimensione dell'identità personale che discende dall'appartenenza alla tale o talaltra comunità etnica viene indebitamente privilegiata e addirittura considerata l'unica significativa. Si tratta di uno sbandamento

estremamente discutibile e pericoloso: l'identità etnica — qualificativo pudico per designare la razza — non è, non può essere, il criterio costitutivo dei gruppi intermedi di cui è fatta una società complessa come è quella francese »[69].

8) Le esitazioni ideologiche manifestate dal campionario degli slogans prodotti da qualche anno a questa parte gettano una certa luce sulla maggiore contraddizione teorica della vulgata antirazzista contemporanea. L'analisi degli slogans e delle parole d'ordine prodotti nell'ambiente che potremmo opportunamente chiamare dell'antirazzismo-spettacolo, fondato sull'utilizzo delle *stars* affermate delle cause "umanitarie" e sulla selezione di una nuova generazione di *vedettes* massmediali, consente infatti di evidenziare una contraddizione fra le due principali domande formulate dagli attori antirazzisti legittimati a fungere da portavoce:

a) Da un lato reclamare il rispetto e la salvaguardia delle differenze, praticare l'elogio della differenza contro i presunti "razzisti" eterofobi. I sostenitori della società « multirazziale », « plurietnica » o « multiculturale » sviluppano la logica della buona molteplicità e danno per scontata una valutazione assolutamente positiva della differenza interrazziale/etnica/culturale. Lo slogan lanciato nella primavera del 1984 dal M.R.A.P., « vivere assieme con le nostre differenze »[70], ne è un'illustrazione a pari titolo di quello dei giramondo di « Convergence 84 »: « Per una Francia arcobaleno che riconosca la diversità dei diritti e delle culture »[71]. Il postulato assiologico di base, in questo caso, è che la differenza è buona in sé e per sé.

b) Dall'altro lato reclamare la mescolanza, erigere il meticciato a metodo di salvezza, in quanto ibridazione delle popolazioni etnicamente diverse e nel contempo « scambio interculturale » destinato a sfociare in una nuova cultura. Numerose enunciazioni illustrano tale elogio del meticciato, presentato come la nuova via regale dell'ideale di assimilazione attraverso la radicale abolizione dei tratti che distinguono i gruppi etnoculturali, dal momento che queste caratteristiche differenziali vengono implicitamente considerate come altrettante stigmate destinate ad essere cancellate. Lo testimoniano due slogans in forma di definizioni della Francia, gridati durante la seconda marcia per l'eguaglianza del 1984: « La Francia è come un motorino. Per avanzare, ha bisogno di miscela »[72]; « Super, la Francia marcia a miscela »[73]. Qui il postulato assiologico è che la differenza è meno buona dello scambio e della mescolanza, che tendono all'indifferenziazione. Quest'ultima sembra desiderabile nella misura in cui la differenza viene ritenuta una fonte di ineguaglianza: il primato accordato all'esigenza di eguaglianza implica l'abolizione finale delle differenze ed innalza lo stato di indifferenziazione ad orizzonte di desiderabilità antirazzista. Lo stesso enunciato normativo e prescrittivo: « *le occorre* della miscela » poggia su un enunciato constativo: « La Francia è come un motorino. Per avanzare, *le è sempre occorsa della miscela* »[74]. L'argomentazione fondamentale è che la miscela si è già verificata, che esiste un precedente della miscela, che la Francia ha sempre "marciato" con la miscela. Il constativo legittima il normativo e il prescrittivo: occorre una mescolanza perché la mescolanza ha già avuto luogo. « Al "ciascuno a casa propria", noi rispondiamo con la mescolanza già esistente »[75].

L'interpretazione inegualitaria della differenza funziona come l'evidenza ideologica fondatrice della produzione di slogans di questo genere: « Differente, vale a dire ineguale »[76]. Ne consegue che la differenza non può essere rivendicata come valore e norma positiva. Pertanto è comprensibile che la "somiglianza" tenda a sostituirsi alla "differenza" negli enunciati antirazzisti: « Viviamo eguali con le nostre somiglianze, quali che siano le nostre differenze »[77]. Rimane però l'indeterminatezza ideologica, contrassegnata dall'esitazione che riemerge nelle opinioni spontanee di questo o quel partecipante alla marcia: « "Convergenza" vuol dire incrocio. Incrocio fra gli uomini e le donne che si battono per l'ideale dell'Eguaglianza [...] Eguaglianza con le nostre somiglianze, Eguaglianza con le nostre differenze »[78]. Oscillazione fra primato della commistione e primato della differenza, norma della mescolanza interetnica e prescrizione del rispetto della diversità etnoculturale, ideale di assimilazione attraverso la somiglianza di tutti a tutti (reciprocità egualitaria pura: stato di indifferenziazione assoluta) e celebrazione del « multirazziale » o del « pluriculturale »[79]: queste raffigurazioni di un atteggiamento ideologico esitante riproducono e ripropongono l'antinomia fondamentale attorno a cui si articolano i dibattiti ideologici in Francia sin dai tempi della Rivoluzione francese. Queste due serie di domande, fra di loro contraddittorie, sono due varianti contemporanee dell'antinomia formata dalla *logica dell'assimilazione* e dalla *logica della differenziazione*. La logica dell'assimilazione non è legata all'uno o all'altro strumento di realizzazione sociopolitica; può far ricorso, simultaneamente o successivamente, a quegli operatori di uniformità che sono la lingua, il sistema giuridico, i costumi o il meticciato. In tutti i casi, l'antirazzismo assimilazionista ha per causa finale l'ideale di indifferenziazione attraverso la somiglianza, attraverso la suddivisione dei tipi di sangue e delle culture[80], attraverso l'eguale distribuzione/ripartizione di tutte le caratteristiche fra tutti: la somiglianza è infatti la relazione in cui meglio s'incarna l'ideale di reciprocità egualitaria. È facile trovare formulazioni di sinistra o di destra di tale valorizzazione dell'omogeneità della popolazione. La logica della differenziazione si contrappone espressamente a quello che viene generalmente visto come il modello "giacobino" di integrazione centralizzatrice ed autoritaria: l'antirazzismo differenzialista si elabora sulla base del contro-modello federalista dei regionalismi o degli etnismi — le cui versioni di destra o di sinistra si sovrappongono, e talvolta si confondono.

Nel corpus delle enunciazioni antirazziste contemporanee possono dunque essere individuati due distinti tipi di valutazione:

a) la differenza è migliore della non-differenza (livellamento delle culture, distruzione delle identità collettive, mancanza di rispetto di ciò che è "altro", ecc.): *antirazzismo differenzialista*.

b) la mescolanza, come scambio e condivisione delle caratteristiche etniche nonché culturali, è migliore del rifiuto del contatto (dalla comunicazione alla comunione), il meticciato è infinitamente migliore del « ciascuno a casa propria »: *antirazzismo assimilazionista*. Questa formulazione mixofila dell'assimilazione appare però nei discorsi in concorrenza con una formulazione mimetica: la somiglianza di tutti a tutti è lo stato normativo che dà senso all'azione antirazzista.

Resta il fatto che questi tipi di valutazione hanno un presupposto comune, assiologico e normativo: l'*eguaglianza* è il valore supremo che definisce la causa finale dell'azione antirazzista. Rispetto o elogio della differenza, prescrizione della mescolanza o della messa in comune delle somiglianze costituiscono mezzi diversificati che permettono di realizzare il medesimo ideale, quello dell'eguaglianza radicale fra tutti gli individui.

La difficoltà centrale e costitutiva dell'antirazzismo contemporaneo deriva dalla dualità conflittuale degli strumenti di cui esso si dota per realizzare un identico scopo: l'ideologia differenzialista e l'ideologia assimilazionista (e/o mixofilica) non sono soltanto eterogenee, sono incompatibili, e formano insieme un'antinomia[81]. La vulgata antirazzista dominante, nella sua versione contestataria e "marginalista" (quella che rifiuta ostentatamente lo *star system*) o in quella spettacolare e consensuale (*SOS Racisme*), è attraversata da una contraddizione insuperabile (con i suoi soli mezzi) tra un'assiologia della differenza e un'assiologia della mescolanza egualizzante. Va aggiunto che i "buoni sentimenti" e le "giuste cause" non forniscono da soli gli elementi di un'analisi del campo sociale, né i principii di una politica praticabile. Il moralismo iperbolico rischia anzi di negarne le condizioni di manifestazione. La critica delle illusioni dell'ipermoralismo ha senso tuttavia solo in quanto rende possibile la definizione di un modello scientifico degli atti di razzistizzazione, e finalmente pensabile l'etica presupposta dalle posizioni antirazziste empiriche, vissute nel conflitto dei valori.

9) L'antirazzismo presenta una nona caratteristica, presa a prestito dall'ideologia pacifista: esso definisce il proprio obiettivo finale tramite l'idea di una realizzazione della pace nel mondo. Il discorso antirazzista si accompagna regolarmente ad una denuncia del conflitto in generale, ad una condanna di principio della guerra, ad una violenta condanna delle passioni che si suppone conducano alla lotta tra gli uomini. L'odio e il disprezzo sono le due passioni più spesso stigmatizzate. Sino ad una pratica sintomatologica che sembra caratteristica dell'antirazzismo: il quale crede di poter riconoscere la presenza del razzismo dalle manifestazioni, verbali e non, dell'odio o del disprezzo. Il che implica una certa attitudine alla decifrazione di indizi ambigui. Questa violenta negazione del conflitto, ridotto ad un antivalore e identificato con il male radicale, questa *polemofobia*, non può esprimersi senza paradossi: odio dell'odio (il genitivo qui è oggettivo), disprezzo del disprezzo, lotta intellettuale contro l'idea di lotta, guerra alla guerra. L'ossessione dell'elemento polemico si presenta spesso sotto l'aspetto positivo di un amore assoluto della pace, e di un partito preso a favore dell'« amicizia fra i popoli ». L'autorappresentazione dell'antirazzismo ingloba la volontà di concordia, il desiderio di scambi pacifici, l'augurio di un dialogo planetario amichevole. Possiamo inventariare alcune figure dominanti dell'ideale di simpatia universale, seguendo modelli empirici trasposti analogicamente. Il modello della coppia: la differenza fra i sessi come principio dell'unione degli elementi complementari; il modello delle relazioni familiari: primato del sentimento, enfasi sull'amore come dono; il modello delle relazioni intracomunitarie: mutuo sostegno e solidarietà fra i membri dello stesso gruppo, amicizia; il modello delle relazioni commerciali: scambiare per arricchirsi vicendevolmente, presunto fattore di pace; il modello più generale della complementarietà fra le parti o istanze in interazione: le differenze sono buone per la sola ragione che sono l'occasione per stringere legami, formare nuove serie, istituire reti di gruppi fra diversi complementari. Questo è l'orizzonte di empatia e di simpatia che l'antirazzismo deve innalzare ad ideale regolativo della propria azione.

L'incubo della guerra di tutti contro tutti viene così rovesciato in sogno di pace universale e perpetua. L'ideale di pacificazione integrale e definitiva dell'umanità si impone come finalità ultima dell'azione antirazzista. Orbene: la realizzazione della pace in terra implica l'abolizione delle differenze non riducibili ai diversi tipi di trattamento presi in considerazione dall'antirazzismo. Le differenze cattive, quelle che non si possono convertire in feconda complementarietà o in arricchente cooperazione, devono essere eliminate, perché non potrebbero che instaurare delle opposizioni che condurrebbero alla guerra, cosa che va assolutamente evitata. A reggere l'universo immaginario ed assiologico dell'antirazzismo non è quindi la semplice considerazione che la guerra non è desiderabile e che la si deve evitare per quanto possibile; è che la guerra è una cosa che si deve evitare incondizionamente. L'abolizione totale del conflitto in qualunque sua forma fornisce il suo contenuto all'imperativo categorico che funge da presupposto all'antirazzismo.

Da questo ideale di pacificazione assoluta consegue che va dichiarata guerra alla guerra, e che è necessario de-differenziare quella parte dell'umanità che presenta differenze irriducibili al criterio di complementarietà non polemica. Il pacifismo antirazzista disvela in tal modo il suo sogno normativo di un universo umano unificato, omogeneizzato, o di un'umanità assolutamente riconciliata con se stessa. Ma occorre un'operazione chirurgica preventiva: amputare il corpo dell'Umanità delle membra sospette di provocare e alimentare la cancrena del conflitto. Mondare, ripulire, risanare attraverso la distruzione dei germi di contrapposizione: l'ideale pacifista rivela il suo motore tanatologico nascosto, la sua fondamentale diffidenza nei confronti del mondo della vita, popolato di impure contraddizioni, costituito da inquietanti contrapposizioni. Così l'antirazzismo sprofonda nell'incoerenza di ingaggiare una guerra totale

contro il nemico (« il razzismo », « i razzisti ») proprio mentre legittima la propria azione con una condanna assoluta di qualunque guerra. Il pacifismo integrale appare di conseguenza lo strumento di autolegittimazione più efficace di un'azione bellicosa, in quanto delegittima assolutamente il proprio nemico.

Sembra opportuno distinguere, nell'antirazzismo, i due tipi di pacifismo che esso implica. Partendo da un suggerimento di Raymond Aron si può infatti ricondurre la molteplicità dei pacifismi a due tipi fondamentali: da una parte un pacifismo che tende a ridursi all'atteggiamento incondizionato di nonviolenza, un pacifismo tutto negativo in quanto si definisce per un'opposizione assoluta alla guerra e per l'assenza di una teoria sulle cause della guerra[82]; dall'altra un pacifismo che fonda « su una teoria delle guerre un'azione pacifica o bellicosa, in vista della pace perpetua »[83], che cerca dunque di sopprimere le cause presunte di guerra. Nel virtuismo mondialista, nel sogno di un mondo pacificato, unificato, amichevole e dialogico, si riconosce il pacifismo contemplativo, pacifismo del primo tipo, che risiede nell'atteggiamento determinato esclusivamente dall'etica della convinzione[84]. L'amore assoluto della pace sostituisce l'astrazione sentimentale, l'entusiasmo umanitaristico[85] e l'intenerimento alla considerazione lucida della guerra, all'analisi delle forme e del significato della violenza. Dall'assenza di una teoria della guerra e delle sue cause deriva quella di una teoria della pace in grado di orientare l'azione politica concreta[86]. Nel pacifismo di convinzione, la pace non può essere oggetto di una volontà che si dia i mezzi per raggiungere i propri obiettivi, e si trasforma in un obiettivo velleitario. Il pacifista sogna il mutuo sostegno, la cooperazione, l'amicizia universale: e questo sogno vorrebbe realizzarlo, ma è impotente a farsi un'idea degli strumenti necessari. Di conseguenza ecco manifestarsi, come in un giudizio storico immanente, l'eterotelia: essendo una dottrina del « tutto o niente », il pacifismo assoluto è particolarmente adatto a capovolgersi in appello alla forza, in elogio della violenza finale, quella che si suppone metterà fine ad ogni violenza[87]. Poste a confronto con la realtà politica, le velleità pacifiste si capovolgono completamente, subendo una metamorfosi: il nemico non riconosciuto si erge a nemico assoluto, la guerra rimasta impensata diventa guerra totale. L'ideologia pacifico-dialogica si tramuta in demonologia attivistica. Ma l'impotenza rimane identica, pur attraverso questa conversione. Il "razzista", una volta che se ne è scoperta la realtà resistente, diventa lo "sporco razzista" che va annientato per ripulire il mondo o risanare la società. La proiezione sul "razzista" delle metafore della bestia pericolosa, del parassita o dell'impurità contagiosa è un caso particolare di trattamento del nemico non riconosciuto nel quadro dell'umanitarismo. « Quando un'ideologia morale o umanitaria diventa sovrana, [il nemico] diventa un essere intrinsecamente colpevole, di modo che si rende un servigio all'umanità facendolo scomparire — eufemisticamente si dice: immolandolo »[88].

La frontiera fra il pacifismo del primo e del secondo tipo non è sempre facile da determinare. Rimane il fatto che, contrariamente al pacifismo assoluto di convinzione, il pacifismo "realistico" si assegna esplicitamente l'obiettivo di agire sulle condizioni sociali al fine di eliminare le cause presunte delle guerre[89], basandosi su una teoria della guerra. La volontà di agire sulle cause per modificare gli effetti implica una certa dose di etica della responsabilità e di pragmatismo, ma l'utopismo rifà capolino nella determinazione dei fini ultimi, i quali si riassumono nell'idea di pace perpetua[90]. E la demonizzazione del nemico permane, latente.

Il presupposto fondamentale del pacifismo umanitario è l'assunzione di una politica priva di nemico come bene sovrano. Ma l'idea di una politica priva di nemico costituisce la negazione stessa dell'essenza del politico[91]. L'antirazzismo d'altronde si presenta come una "lotta", una "battaglia", ma nega la dimensione politica di questa battaglia affermando di mirare a stabilire « l'amicizia fra i popoli » o la concordia universale, facendo astrazione dalle « caratteristiche di ogni politica, come la guerra, la violenza e la paura »[92]. Il pacifismo antirazzista fa astrazione anche dal senso politico delle differenze che separano gli uomini: razziali, religiose, economiche, scientifico-tecniche e così via. Ne fa astrazione o considerandole *a priori* positive (petizione di principio: esistono delle differenze, e sono buone), oppure trascurandole a vantaggio delle somiglianze (giacché l'umanitarismo è l'amore di « tutto ciò che ha un volto umano », vale a dire di ciò che di fatto è condiviso da tutti gli uomini: le caratteristiche esteriori della specie umana)[93]. Se però esiste un pacifismo antirazzista proclamato, esiste anche un bellicismo antirazzista praticato (la « lotta contro il razzismo »), così come il pacifismo razzista (l'assoluto rispetto reciproco delle differenze etniche) fa da *pendant* al bellicismo razzista (lotta delle razze per il dominio mondiale)[94]. La dimensione politica della sua lotta viene così nel contempo misconosciuta, negata ed assunta dall'antirazzismo nel diniego.

Il moralismo diplomatico comporta una professione di fede pacifista la cui eco si riscontra nella posizione antirazzista di principio: nella retorica delle istituzioni internazionali, l'anticolonialismo, l'antimperialismo, il pacifismo e l'antirazzismo sono oggetto di una celebrazione pressoché unanime. Questo consenso antirazzista universale è sicuramente sospetto: e « non impedisce affatto a talune nazioni di praticare una politica fondamentalmente razzista pur allineandosi con ardore ed enfasi all'opinione pubblica mondiale »[95]. Esso indica però una valutazione ideologica generale caratteristica della modernità, il cui disvelamento è stato accelerato dall'orrore degli sterminii razziali hitleriani: la condanna del razzismo come fine intrinsecamente ed assolutamente malvagio dell'azione politica, che segue la condanna della schiavitù e tende a prenderne il posto nel XX secolo. Da più di un punto di vista, infatti, la dottrina razzista ha raccolto il testimone dalle tradizionali legittimazioni della schiavitù: l'essere considerato inferiore (sfruttabile, disprezzabile, trascurabile, e sterminabile se diventa "inutile" o "nocivo") è ritenuto tale per natura[96]. E questo rappresenta lo scandalo per eccellenza agli occhi dei Moderni.

Il razzismo, che sembra implicare nel contempo l'idea di un'inferiorità naturale di certe categorie di esseri umani e l'elogio della lotta o della guerra, che comportano massacri e genocidi, svolge conseguentemente il ruolo della dottrina cattiva in se stessa, e a questo titolo assolutamente condannabile; il che giustifica ogni mezzo impiegato per combatterlo. Ma, per un paradossale capovolgimento, il "razzismo" rischia in tal modo di diventare il principale attributo del tipo della vittima per eccellenza, quella a cui viene dichiarata una guerra totale con la più sicura consapevolezza di trovarsi sulla buona strada e dalla parte giusta.

L'esaltazione moderna dell'« amore per l'umanità », tale quale si esprime nell'umanitarismo, nella filantropia o nel pacifismo fraternalista assoluto, sembra essere il prodotto del risentimento, e, come Max Scheler ha dimostrato, può essere compresa solo in quanto movimento di lotta e di protesta contro l'amore della persona spirituale (del « prossimo ») e di Dio da un lato e contro l'amore della patria dall'altro[97]. Per questa ragione, l'ideale di pace universale contenuto nell'umanitarismo antirazzista e nel suo « amore per l'umanità », in quanto « racchiude una forte dose di risentimento, è spesso servito a coloro che lo predicavano e lo preconizzavano come arma di lotta e di polemica »[98]. Niente sta ad indicare che la situazione abbia subìto sensibili modifiche da quando Scheler la descrisse in questi termini, nel 1923, né che essa debba evolvere nel mondo che verrà. L'umanitarismo pacifista rimane una delle armi più efficaci della guerra ideologica, perché si richiama ad una tendenza profondamente ancorata nello spirito dei Moderni.

Il difficile universalismo

Di fronte alla differenza e all'universalità mi sembra, per concludere, che l'inizio dell'errore consista nel prender partito per l'una escludendo l'altra. È un modo di comportarsi massimalista e precipitoso. In questo caso, come in molti altri, la verità sta nel mezzo, nell'ordine intermedio, con tante scuse al platonismo vago[99] ma esclusivista che sorregge il nostro pensiero spontaneo. Sul limite esterno della fredda analisi, la guerra ideologica continuerà a dover essere condotta su due fronti. Da una parte, contro il razzismo antropofago, macchina per divorare le differenze umane, falso universalismo messianico con cui si addobba ancora oggi ogni imperialismo colonizzatore, prevaricatore, predatore. Dall'altra, contro il razzismo mixofobo, questo falso rispetto dell'altro con il quale oggi si truccano gli impulsi all'esclusione, i miti gemelli della purezza del Sangue, dell'omogeneità del popolo e del corpo nazionale sano, o il culto di una cultura nazionale immacolata, e il loro comune rovescio: l'ossessione della mescolanza. Né la riduzione dell'Altro al Medesimo, né la protezione del Medesimo contro l'Altro col metro di misura della così nobile differenza. Ma nessuna via di scampo può apparire, per miracolo dialettico, in fondo alla negazione della negazione mixofoba: il meticciato fi-

sico e culturale obbligatorio non sarebbe altro che una ulteriore illusione "rivoluzionaria". Non si costruisce un metodo di risoluzione dei problemi invertendo di segno un contro per farne un pro, o convertendo una fobia in filia. Facendo ciò, si confonderebbe il pensiero con la presa di posizione pro o contro un'opinione: « trasposizione dell'adesione a un partito », diagnosticava Simone Weil[100]. Ma lo spirito di partito, cioè l'oscillazione fra i partiti contrari, ha una funzione consolatoria: « I contrari. Oggigiorno, si ha sete e nausea del totalitarismo, e quasi tutti amano un totalitarismo e ne odiano un altro »[101].

NOTE

[1] VILFREDO PARETO, *Traité de sociologie générale*, edizione francese a cura di Pierre Boven (rivista dall'autore), Payot, Paris 1932, vol. II, § 2031 (prima ed. 1917).

[2] VIGGO BROENDAL, *Les parties du discours, Partes Orationis. Etudes sur les catégories linguistiques* (1928), tr. fr. P. Naert, Einar Munksgaard, Koebenhaven 1948, p. 81.

[3] *Op. cit.*, p. 82. Va ricordato che la neutralità del sapere teorico non implica una neutralità del giudizio etico e politico. Per cui, nella prospettiva broendaliana, il tradizionale concetto di sostanza è ripreso nelle sue implicazioni filosofiche sedimentate: « Dal punto di vista della lingua è indifferente che gli oggetti con i quali essa opera siano reali o immaginari, personali o impersonali, corporei o incorporei ». Ad un livello di astrazione meno elevato, si potrebbe dire lo stesso della « razza » — che i gruppi di appartenenza percepiti come « razze » lo siano o meno riguardo al sapere biologico. È la percezione sociale della qualità razziale a fare la razza. E le maniere in cui viene declinato l'elemento razziale. Da ciò il funzionamento di un lessico pararazziale, comprendente le derivazioni di un insieme aperto di termini quali etnia, cultura, tradizione, mentalità, popolo, nazione, religione, ecc.

[4] Della *Nouvelle Droite* in senso stretto: il G.R.E.C.E. (Groupement de Recherche et d'Etudes pour la Civilisation Européenne). Per semplificare la questione, diciamo che la posizione detta « nominalista » (non senza rischi di equivoco) da Armin Mohler e Alain de Benoist si inscrive nella filiazione dei rilievi ironici sull'Uomo in generale così come sono stati formulati nel 1797 da Joseph de Maistre nelle sue *Considérations sur la France* (cap. VI, parte finale). L'ideale è quello di una comunità organica (né individuo separato né umanitarismo astratto) e la norma quella del radicamento. Questa problematica comunitarista, non priva di elementi tradizionalisti (se non addirittura di nostalgismo *völkisch*), deve essere distinta dalle posizioni di un Guillaume Faye, neoconservatrici e postmoderne, il cui europeismo imperiale si accompagna ad un entusiasmo tecnofilo. Cfr. ARMIN MOHLER, *Le tournant nominaliste: un essai de clarification*, « Nouvelle Ecole » n. 33, estate 1979, pp. 13-21 (tr. fr. H. Plard); ALAIN DE BENOIST, *Fondements nominalistes d'une attitude devant la vie*, « Nouvelle Ecole » n. 33, pp. 22-30 (ripreso in *Les idées à l'endroit*, Editions Libres Hallier, Paris 1979, pp. 31-48; tr. it. *Le idee a posto*, Akropolis, Napoli 1983, pp. 33-52); GUILLAUME FAYE, *Nouveau discours à la nation européenne*, Albatros, Paris 1985, pp. 58 sgg. (ricusazione del « radicamento passatista »); GUILLAUME FAYE, *Europe et modernité*, Eurograf, Esneux 1985, pp. 51 sgg. (conciliare radicamento e « disinstallazione ». Sull'idea di « popolo » opposta all'universalità astratta dell'Uomo, cfr. *La cause des peuples*, atti del XV convegno nazionale del G.R.E.C.E. (Versailles, 17 maggio 1981), Le Labyrinthe, Paris 1982. Sulla questione del « nominalismo » come dottrina antiuniversalista, cfr. PIERRE-ANDRÉ TAGUIEFF, *Alain de Benoist philosophe*, « Les Temps Modernes » n. 451, febbraio 1984, pp. 1440 sgg.

[5] Cfr. LÉON HUSSON, *Contenu et signification des notions de morale naturelle et de droit naturel*, « Archives de philosophie », ottobre-dicembre 1982, t. 45, quaderno 4, pp. 529-530.

[6] Cfr. PIERRE-ANDRÉ TAGUIEFF, *L'identité nationale saisie par les logiques de racisation*, « Mots » n. 12, marzo 1986, p. 111 e IDEM, *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, La Découverte, Paris 1988.

[7] Cfr. a titolo di esempio HENRY COSTON, *La fortune anonyme et vagabonde*, Publications Henri Coston/La Librairie Française, Paris 1984 (279 pp.).

[8] Cfr. JEAN-GILLES MALLIARAKIS, *Rapatrions les immigrés*, « Troisième Voie » n. 202-203, settembre-ottobre 1985, p. 11. Il dirigente « nazionalista rivoluzionario » vi fustiga il « desiderio di fare della Francia, attraverso un massiccio meticciato, un nuovo Brasile ». Si trova la stessa ossessione del meticciato, non meno legata all'immaginario del complotto antifrancese (e/o antibianco) nelle pubblicazioni del Parti Nationaliste Français (fondato il 10 dicembre 1983), e specialmente nel mensile « Militant » (cfr. ad esempio l'editoriale *Demain il sera trop tard*, n. 153, novembre 1983, pp. 2, 5).

[9] ALAIN BRENIER, *Esotérisme et mondialisme*, « Jeune Nation Solidariste » (organo del MNR: Mouvement Nationaliste Révolutionnaire) n. 178-179, luglio-agosto 1983, p. 24.

[10] Dr. BÉRILLON, *Le métissage; son rôle dans la production des enfants anormaux*, « Revue de Psychologie appliquée », XXXVI, quarta serie, n. 1, gennaio 1927, p. 4.

[11] Indivisibile in sé, divisibile nei confronti di chiunque altro. Sui dibattiti medievali attorno all'individuale (*individuum, singulare*), cfr. CAMILLE BÉRUBÉ, *La connaissance de l'individuel au Moyen Age*, PUF/Presses de l'Université de Montréal, Paris/Montréal 1964. Sull'individuale nel nominalismo ockhamiano, cfr. PAUL VIGNAUX, *Nominalisme au XVIe siècle*, Vrin, Paris 1981, 97 pp. (ristampa dell'edizione del 1948, Montréal); CLAUDE PANACCIO, *Guillaume d'Occam: signification et supposition*, comunicazione al convegno su « la teoria del segno nel Medioevo » di Cerisy-la-Salle, luglio 1977, 41 pp. Sulle avventure del termine *individuo* nel vocabolario sociopolitico moderno (secoli XVII-XVIII), cfr. ANNE VIGUIER, *Enfances de l'*Individu*, entre l'Ecole, la Nature et la Police*, « Mots » n. 9, ottobre 1984, pp. 33-56.

[12] Cfr. LOUIS DUMONT, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Seuil, Paris 1983, p. 119: « le culture sono viste come altrettanti individui [...]: *le culture sono individui collettivi*. In altri termini, Herder trasferisce l'individualismo [...] sul piano delle entità collettive ».

[13] Cfr. ULI WINDISCH (in collaborazione con J.M. JAEGGI e G. DE RHAM, *Xénophobie? Logique de la pensée populaire*, L'Age d'Homme, Lausanne 1978, p. 173.

[14] GEORGES VACHER DE LAPOUGE, *L'Aryen. Son rôle social*, A. Fontemoing, Paris 1899, p. 511. Citiamo qui Lapouge, la cui opera non si riduce assolutamente ad una somma di enunciazioni "razziste", solamente in quanto le sue opinioni illustrano alcune rappresentazioni e valutazioni correnti nello spazio ideologico complesso in cui la nascente scienza antropologica è entrata in sincretismo con i progetti politici di riforma, di rivoluzione e di rifusione sociale. In tal senso, nella proposizione citata, Lapouge pare far propria una confusione concettuale che ha sempre denunciato: l'amalgama tra « razza » e « nazione ». La proposizione è di conseguenza non tanto un parto lapougiano, quanto un fedele (ed infelice) riflesso dell'ideologizzazione dominante della questione in un determinato periodo.

[15] Nota di Vacher de Lapouge, senza data (Fondo Lapouge depositato all'Università Paul Valéry di Montpellier, sotto la responsabilità del professor Jean Boissel).

[16] GEORGES VACHER DE LAPOUGE, *L'anthropologie et la science politique* (lezione inaugurale del corso libero di antropologia, Montpellier, Facoltà delle Scienze, 2 dicembre 1886), « Revue d'Anthropologie », 15 marzo 1887, p. 166.

[17] Cfr. RENÉ ZAZZO, *La comparaison*, « Enfance » n. 4, 1982, pp. 233-234.

[18] Cfr. HENRY DE LESQUEN ET LE CLUB DE L'HORLOGE, *La politique du vivant*, Albin Michel, Paris 1979, pp. 150-151.

[19] HOUSTON STEWART CHAMBERLAIN, *La genèse du XIXe siècle*, edizione francese a cura di Robert Godet, Payot, Paris 1913, tomo I, cap. IV, pp. 315-434: « Le chaos ethnique » (prima ed. tedesca, 1899). Con l'espressione « caos etnico », Chamberlain vuole designare « un'accozzaglia inestricabile di razze infinitamente diverse » (*op. cit.*, p. 344), una « popolazione meticciata » che tende a sostituirsi alle « razze pure » (*ibidem*) e a « cadere al di sotto del livello dell'umanità che conta » (*ibidem*). Il rifiuto della mescolanza razziale si richiama all'autorità di Kant, citato da Chamberlain in apertura del capitolo IV: « Secondo ogni verosimiglianza, si può affermare — non dispiaccia ad una pretesa filantropia — che la mescolanza delle razze, che cancella a poco a poco i caratteri, non è conveniente al genere umano » (p. 351).

[20] PIERRE CHAUNU, *Histoire et décadence*, Librairie Académique Perrin, Paris 1981, pp. 199, 259...

[21] Dr. BÉRILLON, *art. cit.*, pp. 4-5. L'immigrazione è stata affrontata nella stessa prospettiva psicopatologica, in qualità di « trapianto interrazziale », dal dottor RENÉ MARTIAL, di cui si vedano il *Traité de l'immigration et de la greffe inter-raciale*, Larose, Paris 1931, e, in particolare, *Etude de l'aliénation mentale dans ses rapports avec l'immigration*, « L'Hygiène mentale » (Journal de Psychiatrie appliquée), XXVIII, nn. 2-3, febbraio-marzo 1933, pp. 29-71.

[22] Cfr. PAUL BROCA, *Histoire des travaux de la Société d'Anthropologie de Paris (1859-1863)*, V. Masson, Paris 1863, p. 39.

[23] Cfr. PAUL BROCA, *art. cit.*, p. 38: « Da questa grave questione [del deperimento delle razze inferiori o dei popoli non civilizzati] a quella della perfettibilità delle razze inferiori, non c'era che un passo [...]. De Quatrefages, Rufz, Delasiauve, Pruner-Bey pensano che tutte le razze siano perfettibili, che gli stessi Australasiani non siano refrattari alla civiltà, mentre Perier, O'Rorke, Georges Pouchet disperano dell'avvenire di tali popolazioni ».

[24] *Ibidem*, p. 36. (Broca riassume la posizione sostenuta da « alcuni autori moderni »).

[25] *Ibidem* (Broca riassume la posizione sostenuta da Perier).

[26] *Ibidem*.

[27] La biologizzazione delle differenze implica il *postulato ereditarista*, a sua volta elemento centrale in qualsiasi definizione del concetto di razza umana ». Cfr. IMMANUEL KANT: « Il concetto di razza è dunque la differenza tra classi di animali all'interno di una sola e medesima stirpe, nella misura in cui tale differenza è infallibilmente ereditaria » (« Definizione del concetto di razza umana » (1785) in *La philosophie de l'histoire*, tr. fr. St. Piobetta, Aubier, Paris 1947, p. 142). La definizione più corrente del razzismo teorico si costruisce attorno al postulato del determinismo genetico. Cfr. ad esempio RAYMOND RUYER: « L'ideologia razzista, più spesso maledetta che definita, è la teoria secondo cui i caratteri biologici genetici sono determinanti, soprattutto attraverso il legante del livello di intelligenza, nei tipi di comportamento e nei caratteri culturali. Tale razza, tale cultura. L'educazione non avrebbe che scarsa importanza al cospetto della potenza dell'eredità » (*Les nuisances idéologiques*, Calmann-Lévy, Paris 1972, p. 95). È vero che la tesi della produzione della cultura, su un modello causale semplice, da parte dei fattori razziali (in senso strettamente zoologico) è diventata dal 1945 una rarità ideologica. Si possono trovare oggi pochi enunciati che abbiano a che vedere col razzismo "caratterizzato" negli scritti pubblici, come questa nota di uno studio sulla « metafisica del sangue » pubblicato da una rivista « tradizionalista-rivoluzionaria » (autodefinizione dei discepoli di Julius Evola): « La proporzione di geni provenienti dalla popolazione bianca e facenti parte del genotipo degli attuali neri americani è nell'ordine del 31%. *Da ciò deriva* la superiorità riconosciuta del nero americano fra gli altri neri » (BRUNO BRUNEAU-PIAUD, *A rebours (complément à "Métaphysique du sang")*, « Totalité » (Pour la révolution culturelle européenne) n. 23, autunno 1985, p. 78, nota 4.

[28] JOSEPH-PIERRE DURAND (DE GROS), *Questions de philosophie morale et sociale*, F. Alcan, Paris 1901, p. 41.

[29] GEORGES VACHER DE LAPOUGE, *op. cit.*, 1899, p. 503.

[30] *Ibidem*, p. 501.

[31] GEORGES VACHER DE LAPOUGE, *Les sélections sociales*, A. Fontemoing, Paris 1896, p. 192. Sono stati gli importanti lavori di ANDRÉ BÉJIN ad attirare l'attenzione su questi aspetti della problematica lapougiana: cfr. *Le sang, le sens et le travail: Georges Vacher de Lapouge, darwiniste social, fondateur de l'anthroposociologie*, « Cahiers Internationaux de Sociologie », vol. LXXIII, pp. 323-343; *De Malthus à la sociobiologie. Les formes de prise en considération des liens du sang*, « Revue européenne des sciences sociales », tomo XXIII, 1985, n. 69, pp. 129-130.

[32] GEORGES VACHER DE LAPOUGE, *op. cit.*, 1896, p. 306. In una nota non datata del Fondo Lapouge conservato all'Università Paul Valéry di Montpellier, si legge: « La Scienza contro la Democrazia. L'individuo è la sintesi dei suoi antenati, modificata da un ambiente particolare ». Nel suo saggio di "biopolitologia", YVES CHRISTEN non manca di insistere sull'ideale di perennità genetica, tale quale lo si riscontra, in varie formulazioni, sia in Lapouge che in Gustave Le Bon: cfr. *Biologie de l'idéologie*, J.-J. Pauvert/Carrère, Paris 1985, pp. 104-105 (a quanto sembra, l'autore cita Lapouge attraverso Béjin, *art. cit.*, 1982, p. 338).

[33] GEORGES VACHER DE LAPOUGE, *ibidem*, p. 307.

[34] Sui due modelli, differenzialista e inegualitarista, del razzismo, cfr. PIERRE-ANDRÉ TAGUIEFF, *Les présuppositions définitionnelles d'un indéfinissable: "le racisme"*, « Mots » n. 8, marzo 1984, pp. 71-107; *Le néo-racisme différentialiste. Sur l'ambiguïté d'une évidence commune et ses effets pervers: l'éloge de la différence*, « Langage et Société » n. 34, inverno 1985-86, pp. 69-98.

[35] Sulla storia definita come lotta fra i popoli, cfr. G. RATZENHOFER, *Wesen und Zweck der Politik*, Leipzig 1893. Il tema della « lotta di razza », in lingua francese, è stato nel contempo volgarizzato ed integrato nella retorica delle scienze sociali a partire dall'opera di LUDWIG GUMPLOWICZ che recava quel titolo: *La lutte des races. Recherches sociologiques* (*Der Rassenkampf*, 1833), tr. fr. Charles Baye, Guillaumin, Paris 1893, 381 pp. La teoria di Gumplowicz, interessante paradosso, non può essere sommariamente definita "razzista", nella misura in cui le razze non vi appaiono come una realtà ontologicamente primitiva, ma come un dato generato dalla lotta tra gruppi e collettività in vista del dominio, motore della storia: la relazione polemica, presunta eterna, ha il potere di formare delle razze, rappresenta un processo di razzistizzazione dei gruppi. Così, nel suo *Précis de sociologie* (*Grundriss der Soziologie*, 1885), Gumplowicz afferma che « un circolo sociale procede nei confronti di un altro con la stessa implacabile logica di un'orda verso un'altra orda, di uno Stato verso un altro Stato. Il punto di partenza di questa logica, eccolo: l'interesse personale. Ecco perché [...] abbiamo raffigurato come una "lotta di razza" la lotta tra gli elementi sociali dello Stato: accade che, per effetto dell'animosità e della spietatezza con cui ci si combatte, ogni circolo potente tende a diventare una casta chiusa, di consanguineità esclusiva, insomma una razza » (*op. cit.*, tr. fr. Charles Baye, Marcel Rivière, Paris 1896, p. 247). Nella sua opera precedente, Gumplowicz aveva stabilito le seguenti definizioni: « designeremo con il nome di "lotta di razza" le lotte tra le unità, i gruppi e le comunità etniche e sociali eterogenee più varie. Queste lotte *costituiscono l'essenza del processo storico* » (*La lutte des races, cit.*, p. 193). La razza è « *un prodotto del processo storico* » (*ibidem*, p. 192): « La lotta e la guerra hanno la loro *natura speciale di costrizione*, la loro legge sanguinaria speciale che, sempre ed ovunque, si impone sovranamente ai combattenti e trasforma in una *"lotta di razza"* ogni lotta tra elementi etnici e sociali eterogenei » (*ibidem*). La filosofia sociale di Gumplowicz si definisce come una concezione polemologica della storia, di ispirazione fondamentalmente pessimista (l'eterno ritorno del Medesimo): « sempre la stessa lotta, con le stesse motivazioni, per gli stessi scopi. L'esito dello scontro è sempre lo stesso: l'elemento etnico più potente prospera, poi esercita il suo dominio, la cui *influenza* è sempre ed ovunque civilizzatrice: assimila ciò che è di altra provenienza, divide il lavoro, favorisce la cultura intellettuale, forma delle razze » (*ibidem*, p. 344). Ma non c'è né progresso né regresso né decadenza: dal momento

che « si tratta sempre del medesimo processo naturale sociale » (p. 345), dipendente dal fatto che « gli uomini sono sempre gli stessi » (p. 346). Questa è la visione in cui sfocia la sociologia, la sua lezione ultima: « una dottrina che ci insegna *una lotta perpetua e senza progressi* » (p. 350). È la verità della storia, che la scienza deve riconoscere senza spaventarsene: « certo, ci saranno sempre molte lotte di razza: la "pace eterna" non è di questo mondo » (p. 351). Le verità svelate dalla sociologia possono però avere utili effetti moderatori: « quante lotte potrebbero essere risparmiate, se le guide e i capi dell'umanità avessero maggiore perspicacia illuminata! » (*ibidem*). Sulla teoria di Gumplowicz, cfr. soprattutto PITIRIM ALEXANDROVICH SOROKIN, *Storia delle teorie sociologiche*, Città Nuova, Roma 1974, pp. 367-373. Julien Freund non manca di riconoscere una certa pertinenza alla concezione gumplowicziana della politica (cfr. JULIEN FREUND, *L'essence du politique*, Sirey, Paris 1965, p. 538).

[36] Il migliore esempio ne è fornito dalla summa polemica pubblicata nel 1910 da J. NOVICOW, *La critique du darwinisme social*, F. Alcan, Paris, 407 pp. Il primo capitolo dell'opera si apre con una « definizione del darwinismo sociale »: « la dottrina che considera l'omicidio collettivo causa dei progressi del genere umano » (*op. cit.*, p. 3). Dal 1880 al 1914, tre caratteristiche ricorrenti entrano nelle definizioni del « darwinismo sociale »: 1) il determinismo biologico: il principio materialista dell'eredità determinante; 2) la teoria delle razze, fondata sul postulato delle facoltà ed attitudini differenziali, interpretate secondo una scala gerarchica; 3) il principio della lotta per l'esistenza e l'idea di selezione naturale. Su questa terza caratteristica si innesta l'ideologia del progresso nella storia: la lotta per la vita e la selezione sono definite come motori dell'evoluzione dal meno bene verso il meglio, o come fattori essenziali del "progresso". Da ciò gli elogi incrociati della forza, della lotta, della guerra, della sopravvivenza o della vittoria dei "migliori" in quanto principii produttori della "civiltà" o strumenti privilegiati di miglioramento dell'umano (l'ideale migliorista si riconverte nell'eugenetica). La critica di Novicow è rivolta proprio alla tesi del progresso attraverso la lotta mortale e la selezione dei « più adatti ». Il « darwinismo sociale » si riduce a suo avviso al dogma secondo cui la guerra, in ogni sua forma, genera necessariamente un progresso nella storia umana. Di questo dogma egli esamina i postulati, a partire dalla tesi per cui la forza prevale sul diritto, sino ad essere identificata con esso (divinizzazione della forza). Alcune affermazioni di LESTER WARD, *Pure Sociology*, p. 238, citato da J. NOVICOW, *op. cit.*, p. 375) rappresentano un'espressa articolazione della tematica della lotta progressista e di quella della lotta tra le razze: « La sociologia [...] trova che la guerra è stata, nei fatti, la condizione principale e direttiva del progresso umano. Questo è perfettamente evidente per qualsiasi individuo che capisce il senso della lotta di razza. Quando le razze smettono di lottare, il progresso si ferma. Esse non desiderano alcun progresso e non ne compiono alcuno ». La posizione sostenuta da Novicow è chiara: « tutta la mia critica tende solamente a demolire l'affermazione secondo cui l'omicidio collettivo è la causa dei progressi del genere umano » (*op. cit.*, p. 16).

[37] L'ideologizzazione della filosofia umanista è un processo omologo a quello di « ideologizzazione della Tradizione » studiato da DARYUSH SHAYEGAN nel caso della « rivoluzione islamica » iraniana nella sua fondamentale opera *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse?*, Les Presses d'Aujourd'hui, Paris 1982, pp. 179-238.

[38] Intendo con idealtipo (*Idealtypus*) una costruzione teorica che svolge il ruolo di schema interpretativo di una determinata realtà sociale (in questo caso di ordine ideologico), esattamente nel senso weberiano del termine: « Si ottiene un idealtipo accentuando unilateralmente uno o più punti di vista e concatenando una moltitudine di fenomeni dati isolatamente, diffusi e discreti, che si trovano a volte in gran numero, a volte in piccolo numero e in qualche caso per niente, i quali vengono ordinati secondo i precedenti punti di vista scelti unilateralmente, per formare un quadro di pensiero omogeneo. Un simile quadro, nella sua purezza concettuale, non lo si riscontrerà da nessuna parte: *esso è un'utopia* » (MAX WEBER, *Essais sur la théorie de la science*, tr. fr. Julien Freund, Plon, Paris 1965, p. 181).

[39] Per un'analisi critica del funzionamento contemporaneo della coppia fascismo/antifascismo, in gran parte trasponibile in quella della coppia razzismo/antirazzismo, cfr. EDGAR MORIN, *Pour sortir du XXe siècle*, Nathan, Paris 1981, pp. 61-64. La proiezione al di fuori della storia del "fascismo" o del "nazismo", trasformati in spauracchi esemplari e in oggetti di condanna morale rituale, non può che alimentare un nuovo oscurantismo: il legittimo orrore viene allora posto al servizio del rifiuto di capire. Da ciò la fuga in avanti nell'imprecazione e nella congiura, malgrado la loro inefficacia. È confortante rilevare qua e là delle eccezioni, o delle reazioni critiche positive, alla ritualizzazione dell'antifascismo: il film di Claude Lanzmann, *Shoah*, uscito sugli schermi nel maggio 1985, ne è l'esempio artistico più rigoroso, in cui lo sforzo di memoria non è più al servizio di una scontata pateticità ma obbliga alla riflessione critica e lascia in allerta.

[40] Spostamento che non implica una sostituzione bensì la produzione di forme provvisorie, come lo slogan « L'apartheid, nuovo volto del nazismo » (comunicato del MRAP, 26 marzo 1985), che esprime una commistione corrente. La retorica antirazzista vi innesta assai spesso, costruendo una metafora, il motivo della « Liberazione »: « I popoli sudafricano e namibiano sapranno conquistarsi la libertà; l'apartheid, altro volto del nazismo, sarà eliminato dal Sudafrica » (*ibidem*).

[41] La paradossale razzistizzazione "antirazzista" dello Stato di Israele, e del sionismo in generale,

è stata coronata sul piano internazionale nell'Assemblea generale dell'ONU del 10 novembre 1975, ove fu votata una risoluzione in cui si afferma che « il sionismo è una forma di razzismo e di discriminazione razziale ».

[42] In un libro fine nelle analisi e discutibile nelle tesi, *L'antisémitisme français aujourd'hui et demain* (Belfond, Paris 1984), SIMON EPSTEIN ha mostrato con particolare efficacia come certe commistioni propagandistiche (antisemitismo = razzismo = fascismo, e così via) si accoppiassero a confusioni mitiche ad uso interno (alla comunità ebraica) per generare un sistema di illusioni rassicuranti. Da ciò la necessità di distinguere chiaramente tre categorie di atti, abitualmente confusi sotto e dalla etichetta polemica di "antisemitismo" (e/o "razzismo"), il cui effetto principale è la cecità di fronte alle realtà strategiche: 1) ciò che rappresenta un fenomeno internazionale ed ha a che vedere con il terrorismo destabilizzatore che prende di mira gli Stati occidentali (gli attentati definiti "alla cieca"); 2) ciò che attiene alla guerra israelo-araba, estesa alla Francia (attentati dinamitardi in luoghi simbolici); 3) ciò che è manifestazione in senso proprio dell'"antisemitismo" francese: i piccoli atti ed incidenti antiebraici, le azioni intimidatorie, ecc., che fanno massa quando vengono stilati degli inventari. Una quarta categoria sarebbe esplicitata dagli omicidi di persone « di origine ebraica » commessi da individui isolati, psicopatici o fanatici "neonazisti".

[43] A titolo di esempio, si può fare riferimento al n. 3, novembre 1981, dei « Cahiers de la LICRA »: « Se tu differisci da me, lungi dal ledermi, mi arricchisci »), che espongono l'azione generale della Ligue Internationale contre le Racisme et l'Antisémitisme. L'analisi del quarto capitolo, dedicato a « L'azione internazionale della LICRA », illustra in maniera sorprendente come l'antirazzismo anticomunista sia centrato attorno alle diverse manifestazioni dell'antisemitismo, si tratti di sopravvivenze simboliche (nazismo) o di realtà sociopolitiche (URSS, paesi arabi, Argentina). Le grandi articolazioni del capitolo sono infatti: « La caccia ai criminali nazisti » (pp. 33-37); « L'URSS, paese delle libertà schernite » (pp. 37-43); « Il diritto all'esistenza dello Stato di Israele » (pp. 43-46); « L'Apartheid in Sudafrica » (pp. 47-49); « Alcuni altri punti caldi nel mondo » (pp. 49-57: « A) La segregazione razziale negli Stati Uniti / B) La sorte degli ebrei nei paesi arabi / C) Il genocidio del popolo curdo / D) Il dramma cambogiano / E) L'antisemitismo in Argentina / F) L'estinzione degli indiani dell'Amazzonia »). Il denso *corpus* dei testi antirazzisti francesi accumulatisi dall'inizio degli anni Trenta in poi attende sempre il suo analista, che dovrà farsi storico non meno che specialista di semantica, politologo e sociologo tanto quanto psicologo.

[44] Cfr. ARISTOTELE, *Retorica*, libro I, cap. 3, 1358 b (2-7; 20-29). È noto che lo Stagirita distingueva tre generi di discorso, connessi ad altrettanti valori e fini diversi da realizzare; quello deliberativo, che consiglia l'utile ovvero il meglio; quello giudiziario, che sostiene il giusto; quello epidittico, che tratta dell'elogio e del biasimo e deve occuparsi esclusivamente di ciò che è bello o brutto. L'argomentazione del discorso epidittico si propone « di accrescere l'intensità dell'adesione a taluni valori », oppure di « creare una comunione attorno a taluni valori riconosciuti dall'uditorio, servendosi dell'insieme dei mezzi di cui dispone la retorica per amplificare e valorizzare » (CHAÏM PERELMAN e L. OLBRECHTS-TYTECA, *Traité de l'argumentation*, Presses Universitaires de France, Paris 1958, tomo I, p. 67). Il discorso epidittico è essenzialmente un rafforzatore di una predisposizione all'azione. Ma, come notava GABRIEL TARDE, (*La logique sociale*, Alcan, Paris 1895, p. 439), ricorda più una processione che una lotta, il che lo fa « praticare di preferenza da coloro che, in una società, difendono i valori tradizionali, i valori ammessi, quelli che sono oggetto dell'educazione, e non i valori rivoluzionari, i valori nuovi che suscitano polemiche e controversie » (PERELMAN, *op. cit.*, p. 67). Se è vero che esiste « un lato ottimistico, un lato benedicente nell'epidittica » (*ibidem*), lo si può ritrovare senza difficoltà nell'antirazzismo commemorativo, i cui fini politici reali sono mascherati dal richiamo ai valori unanimistici, o universali, e dallo spettacolo declamatorio. Insomma, la sua forza (ideologica) e la sua debolezza (analitica) risiedono nel fatto che l'epidittica tende a ridursi all'esclusivo uso delle tecniche che favoriscono la *comunione* dell'uditorio.

[45] Formula ricorrente nei comunicati del MRAP che seguono alle aggressioni e agli attentati razzisti. È possibile trovarne formulazioni discorsive differenti: « Sino a quando la crisi, la disoccupazione e il suo corollario, il razzismo, continueranno ad esistere, il movimento lepenista avrà un bell'avvenire di fronte a sé » (ANDRÉ CHAMBRAUD, in « L'Evénement du jeudi », citato da OLIVIER MALENTRAIDE, *L'effet Le Pen, c'est désormais le fait Le Pen*, « Ecrits de Paris », marzo 1985, pp. 16-17).

[46] La formula crisiologica è un ideologema di cui potrebbe facilmente essere mostrata la forza di evidenza in contesti molto diversi. Indicando la correlazione fra crisi economica ed emergenza di un tipo illegittimo di pratica o di convinzione (estremismo, fascismo, razzismo, ecc.), questo inizio di frase di G. Guy-Grand evidenzia la spontanea ascesa dello stereotipo: « L'aggravamento della crisi economica, i progressi degli estremismi che ne sono la conseguenza... » (Premessa a *Problèmes franco-allemands d'après-guerre*, conferenze tenute alla sede dell'« Union pour la vérité » fra il dicembre 1930 e il giugno 1931, Valois, Paris 1932, p. 14). Oltre mezzo secolo più tardi, basterà limitarsi alle affermazioni espresse da Laurent Fabius in occasione di una cena-dibattito organizzata dal CRIF a Parigi il 19 ottore 1985: « Va ad onore di una generazione, largamente presente in questa sede, l'aver debellato i flagelli del razzismo e dell'antisemitismo. Deve andare ad onore della nuova generazione, nei tempi di crisi, che sono anche tempi di odio e di demagogia, il non lasciare che questi flagelli si sviluppino di nuovo » (citato in « Regards » n.

149, 7-21 novembre 1985, p. 11: *Laurent Fabius et les Juifs*). La narrazione tipica si riconosce qui dalle sue sequenze fisse: « razzismo/antisemitismo », « crisi-odio-demagogia » (= "fascismo"), « i flagelli » (rappresentati dal "razzismo" e dall'"antisemitismo"). Inoltre, conformemente alle regole elementari della vulgata, il richiamo mitologico e glorioso al passato (i « flagelli », mostri dei tempi moderni, sono stati vinti dagli eroi) ha valore prescrittivo: il dovere d'onore dei contemporanei è quello di ricominciare la lotta eroica, e di vincere i mostri.

[47] Con teoria cospiratoria della società intendo, sulla scia di KARL R. POPPER, « la concezione secondo la quale tutto quello che si produce nella società — ivi comprese le cose che di regola la gente non ama, come la guerra, la disoccupazione, la miseria, la scarsità — è il risultato diretto dei piani di certi individui o gruppi potenti » (*Prediction and Prophecy in the Social Sciences*, 1948, ripreso in *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*, quinta edizione, Routledge and Kegan, London 1974, p. 341; tr. it.: *Congetture e confutazioni. Lo sviluppo della conoscenza scientifica*, Il Mulino, Bologna 1976). Sull'ossessione dei complotti in quanto "cause" degli eventi storici, cfr. LÉON POLIAKOV, *La causalité diabolique. Essai sur l'origine des persécutions*, Calmann-Lévy, Paris 1980, che parte proprio dall'analisi popperiana (*op. cit.*, pp. 13, 27, 241).

[48] Si noti il seguente paradosso: solo i "razzisti" apparenti, la "brava" o "povera" gente manipolata, vengono trascinati in giudizio, mentre i manipolatori, i "capoccia", se così si può dire, i veri responsabili, non possono essere perseguiti e condannati. Da ciò la fuga in avanti nella denuncia mitica, richiamata dall'impotenza giuridica, stimolata e giustificata dal senso dello scandalo.

[49] Pubblicato nel mensile del Mouvement contre le Racisme et pour l'Amitié entre les Peuples, « Droit et liberté », n. 436, febbraio 1985, pp. 4-5.

[50] Si può riconoscere in questo contesto qui un tipo di interpretazione lanciato sul mercato ideologico da alcuni dirigenti delle destre conservatrici, "liberali" o "golliste", nella prospettiva di un recupero a medio termine dell'elettorato del Front National. Se la figura della potenza mistificatrice è diversa (sarebbe per esempio la sinistra al potere ad "inventare" la crescita del razzismo), l'immagine del "razzista" in questo caso è ancora quella del francese onesto che si sbaglia, del patriota sconvolto dalla legittima collera... (cfr. R. Barre, P. Baas, ecc.).

[51] Precisiamo: del "razzismo" al singolare, in generale, in quanto evidenza ideologica. Insomma, del "razzismo" come operatore di commistione. Un esempio di uso diversivo dell'antirazzismo, che consente di cancellare la vera natura dell'URSS in un antinazismo unanimistico: « Martedì 7 maggio 1985: tutta la Francia contro il razzismo. Raduni del ricordo, della solidarietà e della speranza. Quarant'anni dopo la vittoria *dei popoli liberi* sul nazismo, la Francia deve far fronte alla crescita dell'ideologia e delle violenze razziste » (volantino del MRAP, aprile 1985; ho sottolineato la definizione che realizza la commistione fra i vincitori del nazismo: il totalitarismo staliniano e le democrazie pluraliste).

[52] FRANÇOIS BRIGNEAU, « Minute », 5-12 aprile 1985, p. 7.

[53] *Ibidem*.

[54] *Ibidem*.

[55] *Ibidem*.

[56] *Art. cit.*, p. 6.

[57] FRANÇOIS BRIGNEAU, *La France aux Français*, « Présent », n. 807, 1/2 aprile 1985, p. 1.

[58] ANNIE KRIEGEL, *Le slogan nouveau est arrivé*, « Information juive », aprile 1985, p. 5.

[59] ANNIE KRIEGEL, *Israël est-il coupable?*, R. Laffont, Paris 1982, pp. 36-37.

[60] *Ibidem*, pp. 37-38.

[61] Il paradosso dell'egualitarismo è stato formulato da Julien Freund nella sua comunicazione al XVIII convegno nazionale del G.R.E.C.E. (Versailles, 11 novembre 1984): l'egualitarismo « ha paradossalmente per base una gerarchia, dal momento che accorda il rango di valore supremo o quantomeno superiore all'eguaglianza. In altre parole, l'eguaglianza ha valore soltanto a causa del posto che le si assegna in un sistema gerarchico di valori » (*Le pluralisme des valeurs*, p. 5).

[62] Sulla distinzione fra « razza inferiore » e « contro-razza » nell'ideologia nazista, cfr. PIERRE-ANDRÉ TAGUIEFF, , *art. cit.*, « Mots », n. 8, marzo 1984, pp. 101-102.

[63] *Ibidem*, pp. 71 sgg., 104-105. Ogni razzistizzazione è una inscrizione in un'umanità dubbia o in una sub-umanità (inferiore), ma va tenuto conto di un altro tipo di razzistizzazione, che può sia aggiungersi sia sostituirsi al primo: la considerazione dell'Altro come appartenente ad una contro-umanità (rivale). L'ambivalenza di chi è sottoposto a questo massimo grado di razzistizzazione e si trova ad essere considerato per metà inferiore e per metà rivale, contemporaneamente bestiale (il sub-uomo) e pericoloso (il nemico mortale) caratterizzava l'ebreo nell'antigiudaismo nazista, e tende oggi ad essere applicata nella demonizzazione stereotipata del maghrebino nell'immaginario nazionalista francese (l'algerino, in particolare, violenta, uccide, agisce da parassita, ma prepara anche la distruzione della Francia).

[64] In una prospettiva intellettualista, la quale presuppone che nessuno sia volontariamente malvagio ma possa esserlo solo per ignoranza (semplice mancanza di conoscenza), i due primi tipi distinti si riuniscono in uno solo, essendo il secondo ripiegato sul primo. Cfr. ad esempio queste osservazioni spinoziane:

« L'odio infine viene anche dal solo sentito dire, come vediamo nel caso dei turchi contro gli ebrei e i cristiani, degli ebrei contro i turchi e i cristiani e dei cristani contro gli ebrei e i turchi; quanto ignorante è infatti la massa di costoro per quanto attiene al culto e ai costumi degli altri! » (BARUCH SPINOZA, *Court Traité de Dieu, de l'homme et de la santé de son âme*, II, cap. III, scritto fra il 1554 e il 1560). L'odio intercomunitario deriverebbe perciò dalla conoscenza del primo genere, per segno e per sentito dire — ambito del brusìo.

[65] Cfr. BERNARD-HENRI LÉVY: « Ritengo inaccettabile che Le Pen venga considerato un uomo politico come gli altri [...] Sono un sostenitore dell'esclusione dei portatori di idee xenofobe e dell'ideologia razzista » (citato da « Présent », 22.2.1985).

[66] DANIEL COHN-BENDIT, intervista a « L'Arche », giugno 1978, citata da SIMON EPSTEIN, *L'antisémitisme français aujourd'hui et demain*, cit., p. 178.

[67] Cfr. le osservazioni di E. APFELBAUM e A. VASQUEZ sul riduzionismo identitario: « Nel contesto sociopolitico in cui una persona si trova ridotta ad essere soltanto, ad esempio, "il portoghese", un'etichetta che assume una connotazione negativa, sminuita e sminuente, l'"identità culturale" non è nient'altro che uno stigma assegnato per appuntarla in un determinato posto, escluderla e paralizzarla nei suoi tentativi di essere simultaneamente un uomo, un padre, un lavoratore, che ama amare, che sa anche ballare, ecc. » (*Les réalités changeantes de l'identité*, « Peuples Méditerranéens » n. 24, luglio-settembre 1983, p. 98).

[68] Su questo slogan, caratteristico dell'antirazzismo differenzialista e dialogico della sinistra, cfr. il mio studio *Le néo-racisme différentialiste*, comunicazione al terzo convegno internazionale di studi di lessicologia politica (« Nationalisme/racisme/sexisme dans les mots du discours politique contemporain »), CNRS/INALF, Ecole Normale Supérieure de Saint-Cloud, 10-13 settembre 1984, uscito su « Langage et Société », 34, dicembre 1985, pp. 76 sgg.

[69] ANNIE KRIEGEL, *Le slogan nouveau est arrivé*, « Information juive », aprile 1985, p. 1.

[70] *Vivre ensemble avec nos différences, « Appel pour la tenue des assises nationales contre le racisme »* (volantino), 17-18 marzo 1984, Maison de l'UNESCO, Paris.

[71] Cfr. *La ruée vers l'Egalité (mélanges)*, « Convergence 84 pour l'égalité », Paris 1985, p. 42. Ricordiamo che la prima marcia si è svolta alla fine del 1983 e che la seconda (novembre 1984) è stata battezzata « Convergence 84 pour l'égalité ». Nel novembre del 1985 è stata tenuta una terza marcia, la « marcia per i diritti civili ».

[72] *La ruée vers l'égalité*, pp. 8, 28, ecc. All'origine dello slogan c'è un manifesto scritto a mano innalzato da un manifestante durante la marcia del 1983. Cfr. JEAN-MICHEL OLLÉ, *Deux marches, c'est beaucoup*, « Différence » n. 51, dicembre 1985, p. 7.

[73] Cfr. DOMINIQUE GARCETTE, *Super, la France marche au mélange!*, ripreso in *La ruée vers l'égalité*, *cit.*, p. 29.

[74] *Op. cit.*, p. 8. Cfr. di seguito: « A molti l'idea della *miscela* ha fatto l'effetto di un'idea nuova. Ma, come diceva F.B. [Farida Belghoul], [la] "miscela non la si rivendica, la si constata". Eppoi essa è già in atto. Ma noi non vogliamo nuove condizioni della mescolanza. L'inevitabile aumento della "miscela" va in questo senso; ma non possiamo accontentarcene. Essa si prosciugherà se non la alimentiamo con fonti esterne o interne. La "fonte interna" è il riconoscimento della diversità di apporti, la stabilizzazione in Francia dei focolai culturali e linguistici diversi da quelli francesi" (ALBANO CORDEIRO, *Grandeurs et misères de Convergence*, in *La ruée vers l'égalité*, p. 68). Tre valori dominanti si stagliano su una tale rapsodia di *clichés* militanti: la « mescolanza » vale in se stessa, deve essere voluta (o desiderata) di per sé; il « nuovo » rappresenta anch'esso un valore in sé: la miscela deve essere di tipo nuovo per essere pienamente desiderabile; infine la « diversità » è buona, ma lo è nella misura in cui alimenta la mescolanza: ci vuole della differenza per fare una miscela. Il valore dei valori rimane la mescolanza, che è una sorta di causa finale dell'azione antirazzista.

[75] *Op. cit.*, p. 11.

[76] *Ibidem*.

[77] *Ibidem*. « Questo è lo slogan che può riassumere il nostro atteggiamento », commenta il « testo di appello » di « Convergence 84 pour l'égalité » (*ibidem*).

[78] *Op. cit.*, p. 17. La mescolanza, resa metaforicamente dalla collocazione degli individui nell'« incrocio », viene qui finalizzata dall'« Eguaglianza »: la mescolanza è per l'eguaglianza ciò che il mezzo è per il fine.

[79] Non insisteremo sulla confusione ordinariamente fatta fra il motivo strettamente bio-antropologico del « multi*razziale* » e l'appello al « plur*iculturale* ». Ma l'intercambiabilità degli usi lessicali indica con sufficiente evidenza che il vocabolario "culturalista" interviene per *rendere eufemistico* il vocabolario della razza. Nell'immaginario sociale ordinario, al di qua dei livelli di linguaggio distinti in cui si distribuiscono, il campo della « razza » e quello della « cultura » hanno i medesimi effetti connotativi.

[80] « Noi vorremmo uno scambio reciproco multiculturale », dichiara Jérôme, marciatore di Convergence (citato da DOMINIQUE GARCETTE, *op. cit.*, p. 29). Paradossale accoppiamento della somiglianza, della reciprocità e dell'eguaglianza con un simile ideale "multiculturale": « Sì, esistono delle differenze, ma le somiglianze sono assai più grandi delle differenze », precisa dal suo canto Tarek (*ibidem*). La somiglianza

sembra misurare la prossimità vissuta: « Io mi sento più vicino a Jérôme che ad un giovane che vive in Maghrèbe *(sic)* », dichiara ancora Tarek.

[81] Gli avversari differenzialisti della vulgata antirazzista dominante non hanno mancato di rilevare tale incongruenza. ALAIN DE BENOIST nota ad esempio: « Se si intende spingere sino alle estreme conseguenze la logica dell'assimilazione, è evidente che si finirà col sopprimere la pluralità implicita nei concetti di "Francia multirazziale" o "multiculturale" (« Réflexions sur l'identité nationale » in *Une certaine idée de la France*, Actes du XIXe colloque du G.R.E.C.E., 24 novembre 1985, Le Labyrinthe, Paris 1985, p. 81). Una variante del paradossale enunciato è rilevata da GUILLAUME FAYE: un biologo antirazzista « fa del suo meglio [...] per spiegare ai francesi che le razze non esistono, ma non smette, per dimostrare questa contro-evidenza, di farsi apologeta della società multirazziale. Insomma: o esistono, o non esistono... » (*Les nouveaux enjeux idéologiques*, Le Labyrinthe, Paris 1985, p. 38, nota 10).

[82] RAYMOND ARON, *Paix et guerre entre les nations*, Calmann-Lévy, Paris 1962, p. 693 (tr. it. *Pace e guerra tra le nazioni*, Comunità, Milano 1983²); JULIEN FREUND, *L'essence du politique*, Sirey, Paris 1965, p. 598.

[83] RAYMOND ARON, *ibidem*.

[84] JULIEN FREUND, *op. cit.*, pp. 598-599.

[85] Cfr. MAX SCHELER, *Von Ressentiment im Aufbau der Moralen* (1912, rimaneggiato nel 1915), tr. fr. *L'homme du ressentiment*, Gallimard, Paris 1970, cap. IV (« Ressentiment et humanitarisme »), pp. 109 sgg. (tr. it. *Il risentimento nella edificazione delle morali*, Vita e Pensiero, Milano 1975); *Wesen und Formen der Sympathie* (1913, rimaneggiato e pubblicato con questo titolo nel 1923), tr. fr. M. Lefebvre (1928), *Nature et formes de la sympathie*, Payot, Paris 1971 (tr. it. *Essenza e forme della simpatia*, Città Nuova, Roma 1980), pp. 141-147 (ove egli riconosce di essere stato « troppo assoluto » nella sua riduzione dell'« amore dell'umanità » al risentimento, così come la presentava nel 1915).

[86] JULIEN FREUND, *op. cit.*, pp. 599-600.

[87] MAX WEBER, *Le savant et le politique* (1919), tr. fr. J. Freund, Plon, Paris 1959, pp. 185-187; JULIEN FREUND, *op. cit.*, p. 599.

[88] JULIEN FREUND, *op. cit.*, p. 499. In tutti i casi di non riconoscimento del nemico, questi, una volta che lo si incontra, perde il suo valore propriamente umano: « ci si assegna il diritto di sterminarlo come un malfattore, un criminale, un perverso o un essere indegno » (*ibidem*). Di conseguenza, la "razza superiore" si confonde, implicitamente, con i rappresentanti dell'umanitarismo, che si presentano come i soli esseri umani autentici, degni di tale nome.

[89] JULIEN FREUND, *op. cit.*, p. 600.

[90] Se sulla realizzazione della pace definitiva c'è accordo, sui metodi emerge invece il disaccordo: lezioni della storia alternate ad un'educazione appropriata (che si suppone conduca dagli effetti della guerra alla volontà di pace), realizzazione giuridica di una Federazione universale, passaggio dall'età militare all'età del commercio, instaurazione della società senza classi destinata ad inaugurare l'era della fraternità universale (cfr. JULIEN FREUND, *op. cit.*, p. 601). Cfr. la tipologia dei pacifismi proposta nel 1927 da MAX SCHELER (*Die Idee des ewigen Friedens und der Pazifismus*, Neue Geist-Verlag, Berlin 1931; tr. fr. *L'idée de paix et le pacifisme*, Aubier, Paris 1953): eroico e individuale, cristiano, economico, giuridico (pacifismo del diritto), comunista (socialista marxista), imperialista (l'impero universale), capitalista (pacifismo internazionale della grande borghesia capitalista), cosmopolitismo delle élites culturali (cfr. RAYMOND ARON, *op. cit.* 1962, p. 492; JULIEN FREUND, *op. cit.*, p. 598).

[91] JULIEN FREUND, *op. cit.*, p. 482.

[92] *Ibidem*.

[93] Cfr. MAX SCHELER, *L'homme du ressentiment*, cit., p. 110.

[94] « L'antirazzismo ha senso solamente perché esiste un razzismo, e le due dottrine coltivano entrambe il nemico, senza contare che l'antirazzismo è a volte un razzismo all'incontrario » (JULIEN FREUND, *op. cit.*, p. 482).

[95] JULIEN FREUND, *op. cit.*, p. 394.

[96] JULIEN FREUND, *op. cit.*, p. 499.

[97] MAX SCHELER, *L'homme du ressentiment*, cit., pp. 121-122; *Nature et formes de la sympathie*, cit., p. 143.

[98] MAX SCHELER, *op. ult. cit.*, p. 143.

[99] Ci riferiamo allo pseudoplatonismo massimalista, ben definito da VLADIMIR JANKÉLÉVITCH, *Le pur et l'impur*, Flammarion, Paris 1960, pp. 173 sgg. Il massimalista è sordo agli intermediari, di cui Platone, nel *Filebo* (17 a), rammentava la funzione dialettica: « i saggi del nostro tempo fanno l'uno e il molteplice, a caso, più in fretta o più lentamente di quanto si dovrebbe e passano tutto d'un tratto dall'unità all'infinito; sfuggono loro i numeri intermedi, ed è ciò che distingue la dialettica dall'eristica ».

[100] SIMONE WEIL, *Ecrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, Paris 1957, p. 146.

[101] SIMONE WEIL, *La Pesanteur et la Grâce*, Plon, Paris 1948, p. 201 (tr. it. *L'ombra e la grazia*, Rusconi, Milano 1985).

RIFLESSIONI SULL'ANTIRAZZISMO

ANDRÉ BÉJIN

Nei paesi dell'Europa occidentale si ritiene attualmente che i "razzismi" stiano proliferando. Essi prenderebbero di mira gli ebrei, gli arabi, i negri, ma anche gli omosessuali, le donne, i giovani, i vecchi, i cani, i gatti e via dicendo. Se i "razzismi" si moltiplicano, l'"antirazzismo" è invece a volte oggetto di uno strano monopolio. Nei nostri paesi se ne vorrebbero riservare l'esclusiva coloro che operano o pretendono di operare per il rafforzamento dei gruppi etnici di origine extraeuropea. Questi antirazzisti vezzeggiati dai media hanno generalmente, come vedremo, un rapporto piuttosto vago con le popolazioni di recente immigrazione di cui si proclamano "portavoce".

Quello che ci proponiamo in questa sede è sondare i moventi di questi antirazzisti "di spicco" e mettere in luce alcune contraddizioni nonché le funzioni, forse non intenzionali, delle loro azioni. Ma prima d'ogni altra cosa ci pare opportuno fornire qualche definizione.

Razzismo ed etnocentrismo

Il vero razzista è, a nostro avviso, *nel contempo* un adepto della dottrina *individualista* consapevole delle debolezze dei suoi presupposti, un *democratico* spaventato dalle implicazioni della legge (per lui sacra) del numero e un *materialista* che non riesce a concepire l'identità culturale in termini diversi da quelli biologici. Egli sostiene, *di volta in volta*, l'insieme degli argomenti che seguono.

1) Esistono delle razze, cioè degli assiemi di individui che si assomigliano per alcuni caratteri fisici e psicologici e si distinguono piuttosto nettamente da altri assiemi[1]. Si suppone che l'idealtipo costruito sulla base dei « tratti razziali » dominanti descriva un'entità di ordine superiore a quello degli individui, soprattutto per il fatto di avere una durata di vita potenziale infinitamente più lunga di quella degli uomini che la costituiscono. La razza viene così assimilata ad un individuo dilatato nello spazio e nel tempo e che trascende le sue componenti, le sottomette ai propri imperativi ovvero, come scriveva Vacher de Lapouge[2], le « schiaccia ». Un corollario di questa argomentazione è che la razza deve rimanere individualizzabile e quindi che i suoi contorni non devono essere troppo vaghi. In altri termini, è importante che il meticciato resti selettivo e moderato. Va ricordato, a tale proposito, che

autori come Le Bon e Chamberlain, i quali mettevano l'accento sul fattore razziale, non condannavano in assoluto il meticciato ma si limitavano ad auspicare che esso rimanesse temporaneo e limitato a « razze apparentate »[3]. Sarebbe quindi un errore caratterizzarli, senza altre precisazioni, per la fobia della mescolanza.

2) L'identità delle razze così individualizzate è il prodotto delle loro "basi materiali". Il razzista autentico dà a questa espressione una connotazione più sistematica rispetto al marxista. In un certo senso, radicalizza il punto di vista di quest'ultimo non spiegando la "sovrastruttura" culturale attraverso le semplici condizioni di vita (in particolare i « rapporti di produzione » fra razze) ma soprattutto partendo dalla tessitura biologica (del "sangue", del cervello, dei geni) degli individui appartenenti alla razza considerata. Nella storia delle idee, il materialismo biologico del razzismo autentico assume l'aspetto di una generalizzazione e, se è consentito dirlo, di un "approfondimento" del materialismo marxista[4].

3) Le diverse razze non si equivalgono e possono essere gerarchizzate. Il razzista considera, in linea generale, la razza a cui appartiene superiore alle altre dal punto di vista dei criteri che reputa essenziali, quando non da qualunque punto di vista. È questa caratteristica ad essere spesso denunciata come antidemocratica. Eppure il razzista è profondamente democratico, nel senso che ammette che le razze non sono assolutamente incomparabili e che, nella realtà, in riferimento al criterio eminentemente democratico del numero degli individui, la gerarchia ideale viene di continuo rimessa in discussione: può darsi che la razza "superiore" diventi minoritaria — per il gioco della fecondità differenziale, delle migrazioni, del meticciato, ecc. — e che si debba sottomettere alle volontà delle razze "inferiori" ma ormai maggioritarie. Per il vero razzista, che è contemporaneamente democratico, individualista e materialista, la "lotta di razza" è dunque ineluttabile, quale che sia la forma che assume: massacro, sommergimento demografico "pacifico", asservimento od ostracismo.

Il razzismo autentico è nato nella seconda metà del XIX secolo, essenzialmente in Europa, nel solco di quelli che vengono definiti i "progressi" della democrazia e della biologia. Esso consiste, in sintesi, nel concepire le razze come individui dilatati nello spazio e nel tempo, irrigati da uno stesso "sangue", cioè composte da membri che condividono lo stesso substrato biologico, il quale ne determina la specificità culturale; queste razze, inoltre, sono ordinate in una gerarchia normativa non necessariamente in accordo con la democratica legge del numero. Questa contraddizione tra la scala dei valori e la realtà dei numeri porta quel materialista democratico che è il razzista autentico a ritenere ineluttabile la "lotta di razza".

Quelli che gli odierni antirazzisti denunciano come "razzisti", in genere presentano solo un lontanissimo rapporto con la definizione che ho or ora proposto. Taluni credono nella realtà delle razze ma si rifiutano di ridurle ai loro substrati biologici. Altri, convinti delle differenze biologiche interindividuali ed obbligati ad ammettere che (per quanto alcuni "esperti" ritengano che le razze non esistono) la maggior parte dei contemporanei insistono comunque nel percepire delle "differenze razziali", giudicano infondata qualsiasi gerarchizzazione normativa di tali razze. In effetti, in quasi tutti i casi, coloro che vengono infamati con l'epiteto di « razzisti » sono persone che non considerano un sacro dovere disprezzare i propri antenati, la propria lingua e la propria cultura, sono fiere delle superiorità della propria comunità etnica senza per questo giudicarla superiore alle altre da ogni punto di vista, accettano le differenze, preferiscono *a priori* il loro prossimo ai membri di altri gruppi etnici (e trovano normale che costoro agiscano nello stesso modo) senza per questo mettere al bando l'intesa e la cooperazione con questi ultimi. Questi pretesi "razzisti" non sono che etnocentristi, e condividono questa caratteristica con la maggior parte dei membri delle comunità umane che non si sono suicidate.

Perché questo etnocentrismo naturale e addirittura sano si è tradotto, nel corso degli ultimi anni in Europa, in manifestazioni di esasperazione? Sono gli stessi antirazzisti a fornire la risposta adeguata e peraltro evidente a questa domanda, quando sottolineano che gli uomini politici tacciati di razzismo vedono accrescersi il loro pubblico nelle congiunture e nelle regioni in cui si è prodotto un brusco, importante e — in caso di apatia del corpo sociale — irreversibile afflusso di immigrati di origine extraeuropea. Essi riconoscono così, si suppone involontariamente, che tale esasperazione è una *reazione difensiva* di una comunità che sente la propria identità minacciata, reazione che presenta delle analogie con la resistenza che l'una o l'altra occupazione da parte di forze armate straniere ha potuto suscitare in passato. Questa ripulsa potrebbe addirittura, se le tensioni internazionali dovessero esacerbarsi, rivelarsi più profonda, nella misura in cui degli immigrati che creano una stirpe modificano l'identità di un paese in modo più irrimediabile degli occupanti che non cercano di radicarvisi e di riprodurvisi.

L'ossessione antirazzista

Ma perché questo etnocentrismo viene sistematicamente assimilato al "razzismo"? In altri termini: perché l'antirazzismo ha fatto tanto successo nell'Europa dell'Ovest nel corso degli ultimi anni, o ancora, perché è diventato redditizio tacciare in ogni occasione i propri avversari politici di "razzismo"? Si può pensare, in primo luogo, a richiamare l'evoluzione della legislazione. Ma questa evoluzione come si può spiegarla senza far riferimento ad una precedente trasformazione delle mentalità, più indotta che spontanea ma forse più superficiale di quanto si creda?

Bisogna avere la lucidità di ammetterlo: la condanna attuale del "razzismo" è il risultato non di un'ineluttabile evoluzione della coscienza morale, bensì, in gran parte, di quel caso della storia recente che è stata la sconfitta militare della Germania nazista, la quale aveva fatto del razzismo lo zoccolo dottrinario essenziale della propria azione politica. Facciamo un esperimento mentale ed immaginiamoci la situazione che prevarrebbe oggi nell'Europa dell'Ovest se la Germania avesse vinto la guerra. I presupposti della concezione razziale del mondo sarebbero piuttosto ampiamente accettati. Forse qualche spirito "illuminato" si permetterebbe di biasimarne certe conseguenze "eccessive" o "deplorevoli", nella stessa maniera in cui un certo numero di coloro che attualmente danno lezione di antirazzismo hanno criticato a fior di labbra alcune "manchevolezze" di uno stalinismo, di un maoismo o di un castrismo di cui si erano fatti, nell'una o nell'altra tappa della loro movimentata carriera ideologica, ardenti propagandisti. Se le cose stanno così, se gli "intellettuali" spesso non fanno altro che legittimare a cose fatte le sentenze del tribunale della Storia o, più strettamente, il verdetto delle armi, ci si può attendere che nel XXI secolo la parola « razzismo » venga interpretata in un modo del tutto diverso dall'attuale, nell'ipotesi che si persista nell'applicare tale espressione alle manifestazioni di difesa delle identità etniche, dal momento che queste reazioni sembrano destinate a moltiplicarsi attraverso il mondo negli anni a venire.

Come abbiamo detto, dopo la sconfitta nazista era inteso che i termini « razzismo » e « razzista » costituivano epiteti infamanti, strumenti di colpevolizzazione ed ingiurie. Gradualmente si è però assistito ad una confusione dell'interpretazione di questi vocaboli, il che ha avuto per effetto di accrescerne l'estensione. Le trasformazioni della legislazione sono venute a completare questa evoluzione, consentendo di reprimere ogni espressione di sentimenti definibili come "razzisti" in senso ampio. Ma è possibile eliminare dei sentimenti per legge? E quale è stato il risultato di questo modo di agire? A nostro parere, per dirla in poche parole, un balzo in avanti dell'ipocrisia, la creazione di una *neolingua* e, più in generale, lo sviluppo di quella che potremmo chiamare una *pornografia della razza* che richiama, per più di un verso, la pornografia (in senso stretto) dell'era vittoriana.

In questa materia, bisogna riconoscerlo, l'ipocrisia sta diventando pressoché generale nei paesi democratici dell'Europa occidentale. Essa consiste ad esempio, fra gli "antirazzisti", nel dissimulare, nei *media*, l'identità o l'origine etnica dei malfattori quando questi ultimi non sono di origine europea: un modo di fare che a volte diventa talmente sistematico da rivolgersi contro chi ne fa uso, dato che il pubblico, una volta posto sul chi vive, può riempire da solo, secondo quel che gli detta la fantasia, certi spazi bianchi della "libera informazione". Questa ipocrisia favorisce la creazione di una *neolingua* che risponde alla stessa logica di quella immaginata da Orwell nel suo romanzo *1984*. Si evita, ad esempio, di usare l'espressione « razza », parlando di preferenza, con un involontario non-senso o contro-senso, di « etnia » o di « gruppo etnico ». Non si dirà più, se possibile, « maghrebino », bensì « individuo di tipo mediterraneo ». La definizione degli ebrei, per i non-ebrei, diventa un problema quasi insolubile. Parlare di « ebrei » è troppo diretto per non essere inquietante. Utilizzare il termine « israeliti » è tipico di individui troppo compìti per essere onesti (è uno dei segni, mi si assicura, che permette di riconoscere gli "antisemiti"). A taluni non resta che parlare di « sionisti »: l'espressione non è strettamente un sinonimo del termine tabù ma presenta il vantaggio di possedere cauzioni politiche ritenute "rispettabili". Così, nei nostri paesi, dove si suppone esista la massima libertà di espressione, si è creata una nuova lingua, certamente più elaborata ed esigente di quel « sabir atlantico » con cui si fanno i gargarismi i vecchi giovanotti che regnano, per il momento, sull'opinione pubblica. Questa lingua, ricca di sfumature e rigirii, richiede, per essere padroneggiata a dovere, un'attenzione mai rilassata e una consumata arte dell'interpretazione obliqua. Se la si vuole utilizzare in modo assolutamente corretto, è opportuno conoscere, nel contempo, la biografia dell'interlocutore (e possibilmente dei suoi conoscenti ed amici), i tabù e le mode politiche del momento, gli eufemismi in uso e, beninteso, la legislazione in vigore. Bisogna inoltre essere consapevoli del fatto che questo gergo si ispira ad un egualitarismo piuttosto approssimativo: agli occhi dei suoi promotori, per riprendere un'altra espressione di Orwell, taluni popoli o talune etnie sono « più uguali degli altri ». Ciò spiega perché, ad esempio, in Francia i belgi e i bretoni non abbiano la "fortuna" di figurare nel novero dei *potes* degli attuali portavoce dell'"antirazzismo", e perché questo dato venga loro fatto duramente pagare. Per converso, è ben noto che altri "gruppi etnici" sono considerati pressoché "intoccabili", e se per avventura ci si azzarda a criticarli si corre il rischio di vedersi trascinati di fronte ad un giudice oppure di essere considerati degli "appestati", votati alla "morte sociale" che nei paesi dove vige la "libertà di espressione" è la logica conseguenza delle cospirazioni del silenzio.

Ossessione, ipocrisia, un'affettata pudicizia, un senso di trasgressione accollato alla rivelazione spontanea degli affetti: non è forse vero che tutti questi ingredienti dell'atteggiamento che oggi nei nostri paesi viene considerato normale nei confronti dei "problemi razziali" li ritroviamo nel puritanesimo sessuale dell'epoca vittoriana? A forza di voler rimuovere sistematicamente ed unilateralmente le più anodine affermazioni di fierezza razziale o etnica, non ci si espone al rischio di veder accumulare un'aggressività latente la cui improvvisa liberazione potrebbe rivelarsi drammatica? Non converrebbe, perciò, *ritualizzare* piuttosto che *rimuovere*? Il rischio che i sedicenti antirazzisti fanno correre, da questo punto di vista, alle nostre società, non è di poco conto. Bisogna pur ammettere che la natura umana non può essere cambiata per decreto e che certe leggi non costituiranno mai niente di più che dei precari silenziatori. Come la repressione legale degli « oltraggi al pudore » è stata seguita

da un'esplosione pornografica, così i tentativi di obliterare o sradicare il senso di identità dei popoli europei autoctoni potrebbero sfociare, al termine di un periodo di apatia e di stupore, in una sua improvvisa riaffermazione.

Si può però concepire un'altra ipotesi: quella che chiameremmo la proliferazione degli "antirazzismi". Ovvero: tenuto conto della vaghezza semantica che regna in questo campo, tutti coloro che vengono ricoperti di ingiurie dagli antirazzisti (ingiurie che, essendo profferite a qualunque proposito, finiscono col logorarsi) potrebbero a loro volta attaccare gli antirazzisti per "razzismo antirazzista". Del resto non ci troviamo nel bel mezzo di un processo di destrutturazione del concetto borghese di « opinione pubblica », vale a dire del mercato di "libera" concorrenza dei messaggi? I legislatori sarebbero costretti, in questa logica, ad affidare la protezione delle leggi "antirazziste" ai gruppi più diversi ed impensati. In tal caso, gli "antirazzismi" prolifereranno, e con essi i cavilli da leguleio, la duplicità del linguaggio, l'ipocrisia e le società segrete di ogni genere. In questo magma di microprotezionismi discorsivi non si potrà più dire in pubblico niente che non sia insignificante. E la "libertà di espressione" diventerà un semplice ricordo.

L'utopia panmixista

Prima di prendere in considerazione alcuni moventi degli antirazzisti e poi gli effetti (in parte voluti, a volte imprevisti) della loro azione, ci proponiamo di individuare i principali postulati della loro argomentazione.

Quando gli si chiede perché ritengono necessario sviluppare la loro azione, gli "antirazzisti" dei nostri paesi si accontentano spesso di rispondere: « per lottare contro il progredire del razzismo » (il che si può tradurre: per neutralizzare o addormentare l'etnocentrismo delle popolazioni autoctone). Essi evitano, in tal modo, di porsi qualsiasi domanda su ciò che provoca e rende possibile la reviviscenza di questo etnocentrismo. In particolare, eludono la seguente domanda: perché l'appartenenza razziale e/o etnica ridiventa oggi una dimensione importante o addirittura privilegiata di definizione dell'identità individuale?

In una società i cui membri sono diventati più mobili (geograficamente, professionalmente, ecc.), da quali tratti relativamente stabili possiamo individuare facilmente e rapidamente gli esseri *a priori* "vicini" a noi, cioè che possiamo *presumere* condividano con noi parecchie reazioni spontanee, ricordi e, forse, ideali e progetti? Il *luogo* in cui si vive, la *classe sociale* di appartenenza non sono più tratti sufficientemente stabili, a causa della mobilità. I *gusti* sono troppo soggetti alle fluttuazioni delle mode. La *nazionalità* tende spesso a perdere il suo valore differenziante, a causa delle naturalizzazioni "a buon mercato" e delle acculturazioni di soppiatto favorite dall'applicazione, in materia di "scambi culturali", della dottrina della "libera invasione". La *generazione* e il *sesso* sono tratti bio-culturali che si possono reperire, in

generale, piuttosto facilmente. Ma la generazione di appartenenza presenta la duplice caratteristica di non essere, per l'individuo, né stabile né trasmissibile ai propri discendenti; l'adolescente non nasce adolescente, non lo resta indefinitamente e non genera direttamente degli adolescenti. Quanto al sesso, è raro cambiarlo durante la vita, ma non si è certi di trasmetterlo ai propri discendenti e, per di più, nessuno dei due gruppi sessuali può costituire (allo stato attuale dei modi di riproduzione e dei desideri) un'unità autosufficiente e autoriproducibile.

Le *etnie* e le *razze*, di contro, possono soddisfare contemporaneamente tre imperativi. I loro tratti distintivi si conservano da una generazione all'altra (se il meticciato e la mescolanza culturale rimangono limitati). Sono facilmente e rapidamente identificabili (fatta salva la medesima condizione). Sono potenzialmente autosufficienti e autoriproducibili. Che cosa risulta da questi tre attributi? Nelle nostre società si produce una congiunzione tra l'atomizzazione individualistica e la dissoluzione della speranza di sopravvivenza o di resurrezione in un altro mondo. Orbene: gli uomini non possono sentirsi soddisfatti in modo duraturo vivendo nella condizione di individui amnesiaci, intercambiabili ed incapaci di prolungare in qualche modo la propria esistenza oltre la morte. Ancorando la propria identità alle razze e alle etnie, investendo in esse il loro bisogno di solidarietà, tutti quegli uomini che non si rassegnano ad essere soltanto degli individui sentono che attraverso i geni, attraverso la cultura, un po' di loro stessi potrà essere trasmesso alle generazioni future. Nei nostri paesi, la nazione adempie ancora a questa funzione per molte persone. Ma, per definizione, la assolve meno bene (è più facile cambiare nazionalità che razza o etnia) e, soprattutto, sembra assolverla sempre meno bene. Si nota, *en passant*, quanto la disinvoltura e il lassismo in materia di naturalizzazioni contribuiscano a rafforzare ciò che i sostenitori della non-selezione in questo campo si sforzano di combattere: il bisogno di radicamento etnico o razziale.

Si può d'altronde constatare, senza sorpresa, che la maggior parte degli antirazzisti non solo ammettono la realtà dell'atomizzazione individualista ma desiderano anzi, apparentemente, accelerarla, spingerla ai limiti estremi. Quali sono i principali postulati del cosmopolitismo iperindividualista che funge per loro da dottrina esoterica?

Il primo di essi lo chiamerò *panmixismo utopico*. Consiste nell'affermare che l'umanità è inesorabilmente votata al meticciato generalizzato e alla mescolanza delle culture, che questo ampio rimescolamento genetico-culturale condurrà non soltanto alla pace universale ma anche alla moltiplicazione delle differenze (le microdistinzioni dei narcisisti meticciati dell'Eden multirazziale — le differenze "buone" — si sostituiscono, a loro avviso, ai particolarismi comunitari delle nazioni, delle etnie o delle razze — le differenze "cattive"). Si possono esprimere perlomeno tre dubbi a proposito di questo primo postulato. Da un lato, anche se è provato che il numero di meticci cresce in valore

assoluto e forse anche in valore relativo, nei paesi demograficamente in declino e in invecchiamento, è proprio sicuro che le cose stiano negli stessi termini, relativamente parlando, su scala mondiale? E nell'ambito culturale non vediamo forse affermarsi le reazioni particolaristiche contro i tentativi di omogeneizzazione? Dall'altro lato, l'universalismo panmixista non sottovaluta il carattere demoralizzante che può rivestire, per i narcisisti multirazziali e multiculturali, il fatto di sapersi, malgrado le loro piccole distinzioni, assolutamente intercambiabili con i loro "simili" e, in fin dei conti, inutili? Non elude il bisogno — inscritto nella nostra natura da una lunga evoluzione (soprattutto all'interno delle società di caccia e raccolta) — di sostenere il proprio senso d'identità fondandolo sulle rassomiglianze con altri uomini della stessa razza e della stessa cultura e mantenendolo tramite l'opposizione ad altri gruppi? È dubbio, infine, che un senso di appartenenza ad una umanità mescolata possa crearsi in assenza di nemici (gli antirazzisti ce ne offrono la prova già oggi con l'astio che mettono nel combattere chi non condivide le loro idee e viene per questo da loro squalificato mediante l'epiteto "razzista"). Ma quali nemici? Altre specie animali? La cosa non piacerà affatto agli ecologisti e sembra poco plausibile. Dei pericolosi extraterrestri? Non è impossibile. Ma basterebbe ad unificare varii miliardi di uomini? Quando si constata che nel XX secolo alcune "guerre totali" tra nazioni costituite da diverse decine di milioni di abitanti non sono bastate a farne scomparire i dissensi interni, è difficile ipotizzare che un pericolo extraterrestre cancellerebbe sull'intero pianeta i bisogni di identificazione particolaristica etnica o razziale e le contrapposizioni che ne derivano.

Il secondo presupposto consiste in una *concezione spazio-atemporale del legame sociale*, vale a dire nell'idea che una società è composta esclusivamente dall'assieme degli abitanti che vivono in un determinato momento in un certo spazio e che gli unici legami sociali reali sono quelli che si stabiliscono fra questi diversi "occupanti". Questa concezione implica, in particolare, la convinzione che le relazioni che si possono stabilire con gli antenati o con i figli non ancora nati non siano realmente "sociali". Il culto dei morti, i riti di fecondità, l'amore per la patria e l'insegnamento della storia nazionale non sarebbero allora altro che aberrazioni sociologicamente insignificanti? Questa esclusione ideologica degli avi e dei discendenti potenziali si limita peraltro a riflettere l'indifferenza comunemente manifestata nei loro confronti nei paesi democratici "avanzati": un'indifferenza di cui Tocqueville non aveva mancato di scoprire le forme embrionali già nella prima metà del XIX secolo[4]. È vero che un oblio di questo genere fa comodo. Consente a parecchi nostri contemporanei di compiacersi nell'illusione autocontemplativa di dovere l'agio e le ricchezze di cui godono ai propri meriti, quando invece basta ad esempio una comparazione con la società giapponese per dimostrare che questa agiatezza materiale — che deriva, certo, in parte dallo spirito di inventiva e di iniziativa di taluni di loro — è essenzialmente il risultato del genio, del lavoro

e delle lotte dei loro avi. I membri delle società democratiche in via di invecchiamento non si accontentano però di divorare la propria progenie. Dilapidano persino il loro futuro. Il fatto di preoccuparsi più degli "occupanti" dello stesso spazio che dei propri discendenti potenziali non favorisce infatti la denatalità? Le parole d'ordine dei più avanzati fra i nostri democratici potrebbero essere riassunte così: « Prima di me, il nulla » (non devo niente a nessuno, e meno che mai ai miei antenati, alla mia razza) e « Dopo di me, il diluvio » (demografico e culturale).

Questa concezione spazio-atemporale, gli antirazzisti la applicano a tutte le forme di legame sociale? Eh, no! Non possono impedirsi di tradire, attraverso i vocaboli che usano, i loro sentimenti profondi. Spesso infatti contrappongono le *società* di accoglienza alle *comunità* immigrate. Non c'è bisogno di aver letto Tönnies per capire che cosa tali termini connotino. Da una parte dei conglomerati, indiscriminatamente aperti, di individui dissociati dalle loro stirpi e tradizioni e considerati « membri di diritto » per il fatto di aver "occupato" per un certo tempo un dato spazio e di aver ritenuto opportuno continuare a "soggiornarvi". Dall'altra degli insiemi meno aperti, più solidali, più densi di relazioni affettive, che si collocano nella duplice continuità di una razza e di una cultura. Tramite le connotazioni di questi vocaboli, lo scontro fra società di accoglienza e comunità immigrate non può, ovviamente, che risolversi a vantaggio di queste ultime, più coerenti e più unite. Una parte dell'opera degli antirazzisti consiste quindi, in piena logica, nel tentare di spezzare ogni reviviscenza del senso comunitario e dello spontaneo etnocentrismo nelle suddette "società" di accoglienza. Essi infatti percepiscono perfettamente — ma, per quanto ne so, non dicono — che la dissociazione della continuità temporale (continuità caratteristica dello spirito comunitario) favorisce l'aggregazione spaziale artificiale. La definizione della "società" può essere tanto più esclusivamente spaziale quanto più profondo è l'oblio della sua storia. Sottolineiamo un apparente paradosso. Lasciando che la memoria della propria storia e la consapevolezza dei doveri verso i propri discendenti si cancelli, un popolo perde la facoltà di distinzione quasi-immunologica del medesimo e dell'altro. L'allogeno, di conseguenza, viene più facilmente percepito come poco differente dall'autoctono. Ma se, in questo modo, viene più rapidamente *assimilato* al « prossimo », l'immigrante diventa nel contempo più difficilmente *assimilabile*, in mancanza dello stampo costituito dalla solida coscienza storica di un popolo "ben radicato nella propria cultura".

Una rappresentazione siffatta delle « società » di accoglienza dovrebbe comportare secondo logica, per evitare una totale arbitrarietà in materia di naturalizzazioni, il ricorso a una definizione "consensuale" dell'appartenenza. La semplice presenza non può essere sufficiente (altrimenti perché non naturalizzare automaticamente i turisti che soggiornano, ad esempio, più di un mese nel paese?). Per diventare membri della società, bisogna esprimere un consenso. Ma chi deve farlo? Anche su questo punto i nostri antirazzisti tengono

un atteggiamento assai curioso, che consiste, al limite, nel preoccuparsi soltanto del consenso di coloro che hanno tutto l'interesse ad accordarlo, cioè degli immigrati. A partire dal momento in cui costoro fanno sapere di trovare vantaggioso il rimanere nel paese che li ha accolti, la naturalizzazione dovrebbe essere una pura formalità. I nostri sublimi democratici dimenticano tutto d'un tratto i loro grandi principii. Non viene loro in mente, ad esempio, di chiedere il consenso delle popolazioni autoctone e, in particolare, di tutti coloro che, nella coabitazione delle etnie, si trovano, per così dire, in prima linea, e spesso appartengono alle classi popolari. Una procedura referendaria democratica su questa materia dovrebbe essere decentrata. È molto facile, infatti, per un membro dell'alta borghesia « di sinistra » o « di destra », che abita in un bel quartiere di Parigi, decidere — dopo « matura riflessione », certo, ma senza alcuna esperienza vissuta di coabitazione multiculturale — che Marsiglia e la sua periferia possono benissimo accogliere ancora qualche centinaio di migliaia di immigrati non-europei. Non si dovrebbe, al minimo, su un problema così grave, in caso di referendum, ponderare i voti in proporzione diretta al grado di esposizione all'immigrazione?

Quali sono le conseguenze di questa concezione spazio-atemporale del legame sociale? Essa porta a ritenere, ad esempio, che gli immigranti abbiano il « diritto » di impiantarsi nei paesi di accoglienza (pur conservando, se possibile, le radici originarie), mentre i popoli autoctoni normalmente radicati vengono invece invitati a dimenticare la loro storia e la loro cultura, a spogliarsi della loro identità. Questo principio « sradicati perché io possa tentare di radicarmi » porta a fare dei luoghi di origine degli spazi neutralizzati nei quali si possa solo circolare, senza impiantarvisi. L'unica "solidarietà" che potrebbe esistere su spazi siffatti sarebbe analoga a quella — come è noto, stretta e ardente — che lega le patate ammassate in un sacco. Rifiutare queste idilliache prospettive costituirebbe, ci si dice, un atteggiamento "superato". Ma a giudicare dalle reazioni che sempre più spesso provocano le tesi panmixiste propagate da taluni gruppi di pressione, questo atteggiamento fa forse parte di quegli "arcaismi" che hanno un bell'avvenire davanti a loro.

Moventi e contraddizioni degli antirazzisti "di spicco"

Dopo aver esaminato i fondamenti essenziali della dottrina che va sotto il nome di antirazzista ed espresso qualche dubbio in merito, vorrei mettere in luce numerose contraddizioni di tale dottrina. Ma prima mi pare utile richiamare i moventi di alcuni fra coloro che utilizzano questo discorso.

Di quali antirazzisti sto per parlare? Mi sembra opportuno, nell'attuale congiuntura dell'Europa dell'Ovest (e della Francia in particolare), distinguere in tre categorie coloro che si attribuiscono o a cui viene assegnata questa denominazione. Il primo gruppo è costituito da immigrati non-europei recenti (in particolare di origine africana) o da figli di questi immigrati. Con costoro

è possibile una discussione franca. È gente che milita a viso aperto ed utilizza l'antirazzismo come un'arma di lotta per ottenere il diritto, per sé e per i propri familiari, di rimanere nei nostri paesi e di installarvisi. Si può non essere d'accordo con le loro rivendicazioni e si può trovare pericolosa, nel medio periodo anche per loro stessi, l'utilizzazione che essi fanno della tematica antirazzista. Si deve tuttavia ammettere che essi non *dissimulano* i vantaggi che sperano di trarre dalla lotta che conducono, e che non avrebbero assolutamente modo di far sopportare *da altri* le reazioni che la loro lotta potrebbe suscitare fra gli autoctoni. Una seconda categoria, assai minoritaria, è costituita dagli europei che offrono a questo primo gruppo un sostegno politico, a quanto sembra, privo di secondi fini. In apparenza, essi non si attendono alcun beneficio indiretto od occulto dal loro impegno. Cedendo spesso ad un ottimismo eccessivo sulla natura dell'uomo e delle società, essi danno comunque prova di moderazione nelle proposte concrete. Convengono ad esempio, perlomeno in privato, sul fatto che, come non si può prendere in considerazione il ritorno ai paesi d'origine di tutti gli immigrati non-europei, così un paese sano non può accettare che tutti coloro che giungono alle sue frontiere vi si impiantino liberamente. Riconoscono inoltre la necessità di una selezione dei candidati alla naturalizzazione, fondata sulle qualità, i meriti, la conoscenza e il rispetto delle tradizioni e delle leggi del paese di accoglienza e via dicendo. Sono, purtroppo, spesso strumentalizzati dai membri della terza categoria, quella degli antirazzisti "di spicco".

Questi ultimi recano, a mio parere, un'innegabile responsabilità nell'avvelenamento dei rapporti interetnici nei nostri paesi, ed esclusivamente a loro sono indirizzate le osservazioni che seguono. Li si può definire innanzitutto per tre caratteristiche: generalmente hanno un rapporto alquanto vago con le popolazioni di recente immigrazione di cui si autodefiniscono portavoce; godono di una grande "visibilità" massmediale; i loro obiettivi reali, invece, gli interessi che difendono, rimangono accuratamente nascosti.

I moventi immediati della loro azione sono i più diversi. Esibendo il proprio antirazzismo, qualcuno di essi immagina di trasgredire un tabù, altri di contribuire all'"ineluttabile" trionfo del messianesimo panmixista. Fra i proseliti del meticciato troviamo dei meticci che hanno bisogno di convincersi che i loro ascendenti hanno fatto la scelta giusta, ma anche dei non-meticci che soddisfano, per procura, un desiderio di autodistruzione. Alcuni, più prosaicamente, trovano comodo disporre, grazie all'immigrazione, di collaboratori domestici e operai a miglior mercato, oppure — per gli adepti del turismo sessuale — di "carne fresca" esotica sul posto. Alcuni, credendosi "creativi" per mascherare il timore della procreazione, si sforzano di credere che la fecondità degli immigrati rimedierà alle conseguenze del loro sterile egoismo. Si convertono alla religione "antirazzista" anche quei succubi dei complessi di colpa che vogliono espiare il colonialismo e quegli angosciati che si liberano dei tormenti facendo precipitare lo stesso pericolo che temono, la sommer-

sione demografica. Senza dimenticare gli ipocriti che utilizzano l'antirazzismo per ritagliarsi con poca spesa il bel ruolo di grande moralista o di eminente umanista, allo scopo di dirottare l'irritazione che suscitano nei gruppi che pretendono di difendere o per ottenere denaro, lettori, voti o addirittura anime (il vivaio esotico sembra ricco di promesse per gli *apparatchiki* politici o religiosi).

Con ogni evidenza, questi moventi non meritano assolutamente una particolare attenzione. Più divertenti, forse, sono le affermazioni contraddittorie che riportiamo di seguito, e che questi antirazzisti "di spicco" ci chiedono di ammettere contemporaneamente[6]:

— le razze non esistono; l'obiettivo dei movimenti antirazzisti è far prevalere la tolleranza nei confronti delle altre razze e favorire la costituzione di una Francia multirazziale;

— il problema razziale è un falso problema creato dai razzisti; il maggiore pericolo che minaccia le democrazie occidentali è il risorgere del nazismo, legato, lo si deve ammettere, ai problemi razziali;

— è normale che in un'impresa, in un'amministrazione, in una squadra di calcio, si selezionino i nuovi membri in funzione del loro valore, della loro capacità d'integrazione, ecc.; è anormale che una nazione moderna operi una selezione fra gli allogeni che desiderano farne parte;

— è normale che un padrone di casa preghi di andarsene una persona che ha invitato o che si è invitata se questa non rispetta un minimo di buona creanza; è anormale che un popolo auspichi la partenza degli immigrati che si fanno beffe dei suoi usi (e lo fanno sentire esiliato sul suo stesso suolo);

— è opportuno battersi contro l'apatia in materia di difesa militare; bisogna opporsi fermamente a chi reagisce contro l'apatia in materia di difesa demografica e culturale e osa proporre un'inversione dei flussi migratori;

— le etnie che accogliamo sul nostro suolo sono eredi di una lunga storia, manifestano un grande dinamismo, soprattutto demografico e religioso (insomma, sono "adulte"); gli immigrati devono essere superprotetti, godere di maggiori vantaggi (e minori doveri) degli autoctoni (in altre parole, debbono essere trattati come dei bambini);

— gli immigrati non-europei ci hanno dato molto, bisogna in cambio offrire loro in dono la nazionalità francese; la naturalizzazione deve ridursi ad una formalità (cosa che può ferire gli autoctoni e gli immigranti di origine europea che sono riusciti ad assimilarsi; una siffatta naturalizzazione "al ribasso" rischia inoltre di svalutare la cittadinanza francese agli occhi di coloro a cui viene concessa troppo facilmente e di creare una "rendita di situazione" per i meno raccomandabili fra questi immigrati, giacché i più meritevoli e i più motivati sanno che avrebbero potuto ottenerla in ogni caso);

— gli immigrati non-europei devono conservare le loro radici e la loro cultura per "arricchire" la Francia con le loro differenze; sono facilmente assimilabili (ma allora la loro cultura è soltanto una vernice superficiale?) e verranno

assimilati come è capitato prima di loro agli italiani, agli spagnoli o ai polacchi (e questo non significa disconoscere le differenze fra culture europee e culture africane, ad esempio?);

— « *laisser faire, laisser passer* » è una dottrina pericolosa se applicata ai movimenti di merci, di capitali o di truppe; giudiziosa se applicata agli spostamenti di popolazioni;

— bisogna tendere ad un certo grado di autarchia energetica; è poco importante realizzare l'autarchia demografica (ma è davvero più drammatico, per un popolo, avere i bidoni di benzina non completamente riempiti piuttosto che le culle vuote?);

— un paese può benissimo vivere con una popolazione in via di decadenza e di invecchiamento; l'immigrazione massiccia di origine extraeuropea è, dal punto di vista demografico, un'« opportunità offerta alla Francia »;

— Hitler aveva torto quando scriveva nel *Mein Kampf*[7] che la « politica estera dello Stato razzista deve assicurare i mezzi di esistenza su questo pianeta alla razza riunita dallo Stato, stabilendo un rapporto sano, vitale e conforme alle leggi naturali fra il numero e la crescita della popolazione da un lato, l'estensione e il valore del territorio dall'altro »; certi ideologi non-europei (che guardano alle nostre terre) hanno ragione quando esprimono all'incirca la medesima opinione;

— il numero di maghrebini in Francia è meno elevato di quanto non si dica (se si tratta di stigmatizzare l'"intolleranza" dei francesi nei loro confronti); è molto più elevato di quanto non indichino le statistiche ufficiali (se si tratta di giustificare le trasformazioni di chiese in moschee);

— bisogna adoperarsi per la modernizzazione tecnologica della Francia, compiervi una « rivalutazione del lavoro manuale », e via dicendo; l'utilizzazione della manodopera immigrata permette a delle imprese (tecnologicamente superate) di sopravvivere e contribuisce a garantirci la "ripresa" (frenando l'aumento della remunerazione del lavoro manuale);

— talune rivendicazioni dei cattolici tradizionalisti costituiscono una « grave minaccia » per il sacrosanto principio della laicità; l'integralismo di certi fedeli di altre religioni insediatisi nel nostro paese non contravviene a questo principio;

— è legittimo invocare i problemi razziali per ottenere i voti degli immigrati naturalizzati; è illegittimo fare allusione ad essi per beneficiare dei voti degli autoctoni obbligati alla "coabitazione" interetnica;

— la fecondità debordante di certe minoranze non-russe, in particolare quelle musulmane, nuocerà alla coesione, e forse condurrà alla disintegrazione, dell'impero sovietico (chi formula questo pronostico, in genere se ne rallegra, quantomeno oggi); la fecondità differenziale degli immigrati non-europei non minaccia affatto i nostri paesi dell'Europa occidentale.

Questa lista di diciassette contraddizioni non è senz'altro esauriente. Non ho menzionato le fantasiose asserzioni relative alla delinquenza, al terrorismo,

al costo sociale reale degli immigrati, ecc. — temi sui quali è stata attirata l'attenzione, forse a detrimento dei problemi più importanti: quelli dell'identità culturale, del destino collettivo dei nostri paesi e delle scelte geopolitiche che essi devono effettuare.

L'antirazzismo, l'Europa e la guerra

I *moventi* dei portavoce dell'antirazzismo mondano sono disparati e i loro *ragionamenti* spesso incoerenti. Ma cosa pensare delle *funzioni* che svolgono, vale a dire degli effetti, intenzionali o meno, che le loro iniziative concorrono a produrre nelle nostre società dell'Europa dell'Ovest?

Queste funzioni, mi pare, rispondono ad una logica che si può descrivere brevemente come segue. Gli antirazzisti che stiamo prendendo in considerazione si sforzano di celare i rischi rappresentati, per la nostra identità collettiva, da una immigrazione massiccia, non selettiva e non assimilata, di origine extraeuropea, polarizzando nel contempo la nostra attenzione sui dissensi intraeuropei e sul pericolo militare sovietico. Questi antirazzisti che, come sappiamo, sono *diventati* in maggior parte antisovietici — e talvolta antimarxisti — evitano, in tal modo, che i nostri popoli si pongano alcune semplici domande. Rischiamo di essere un giorno sommersi demograficamente dai russi? La lingua russa sta invadendo la lingua francese? I costumi russi adulterano le nostre tradizioni nazionali e regionali? I flussi migratori e i flussi informativi, se mettono in pericolo la nostra integrità etnica, non esigono da parte nostra la stessa vigilanza richiesta dalle minacce militari? Siamo proprio certi che le fratture Est/Ovest o Nord/Sud saranno domani le più decisive? Non rischiamo ancora una volta, facendoci obnubilare dalla « guerra fredda » e dalle « guerre di decolonizzazione », di prepararci ai conflitti di ieri o dell'altroieri? Non ci accorgiamo che, sulla base di somiglianze etniche o razziali e di interessi geopolitici comuni, si stanno disegnando dei riavvicinamenti su scala continentale? E la funzione principale svolta dagli antirazzisti non è quella di ostacolare, per il versante che ci riguarda, tale evoluzione e di tendere a fare dell'Europa dell'Ovest, demograficamente, culturalmente e politicamente, un appendice (o un cavallo di Troia) di paesi che non appartengono al continente europeo?

Si dà il fatto che già adesso i paesi dell'Europa dell'Ovest si stanno trasformando in *colonie di popolamento* (e in *paesi di missione*) contesi da varie etnie non-europee. Per utilizzare un vocabolario in origine descrittivo e poi diventato polemico, ma che non è vietato rivolgere contro alcuni di coloro che lo hanno degradato, noi europei stiamo subendo un *imperialismo demografico* che domani potrebbe rivelarsi come la forma più pericolosa dell'espansionismo. Tale processo si è alimentato, questo è vero, dei nostri errori e della nostra debolezza. A causa della nostra denatalità e della fecondità debordante di altri continenti, noi abbiamo perso, nel corso degli ultimi due decenni,

quella che, nella storia demografica del nostro pianeta, può apparire come l'equivalente di una guerra. Abbiamo lasciato che si creasse un clima morale che ostacola le nostre reazioni e in particolare la libera espressione della nostra "preferenza per l'Europa" (mentre i nostri antirazzisti si fregano beatamente le mani per la contentezza di fronte allo spettacolo degli etnocentrismi esotici). Sono errori indiscutibili; ma occorre anche prendere in considerazione i beneficii che taluni paesi extraeuropei possono trarre dalla presenza di un gran numero di emigranti sulle nostre terre, in caso di divergenza di interessi o di conflitto.

Per funzionare a dovere, la politica di dissuasione — che ha assicurato una relativa pace, per qualche decennio, fra le grandi potenze — presuppone che ciascuno dei protagonisti detenga in ostaggio (alla portata delle sue armi nucleari) le popolazioni civili o le forze dell'avversario. I paesi a demografia galoppante che non detengono armi nucleari e non possono esercitare pressioni economiche significative hanno un solo modo per prendere in ostaggio dei popoli a demografia declinante e dalle frontiere porose: quello di infiltrare nei territori di tali popoli un massimo di connazionali e di aspettare che costoro controllino dei settori-chiave, dispongano di un'influenza politica decisiva o costituiscano delle "masse critiche" in grandi agglomerati. Questa politica, che può eventualmente implicare la costituzione di "quinte colonne" addestrate alle tecniche di sovversione e sabotaggio, consiste nel piazzare delle "bombe a orologeria" nei paesi di accoglienza. E queste "bombe" presentano diversi vantaggi sulla Bomba. Il loro uso è meno visibile. L'opinione pubblica — in particolare quella che viene fabbricata dai moderni mezzi di comunicazione sociale — nota e coglie molto più facilmente un evento spettacolare come quello di Hiroshima che fenomeni di sommersione demografica graduale, di degradazione progressiva di taluni settori economici, di sovversione clandestina, di demoralizzazione insidiosa o di diffusione metodica della droga fra i giovani autoctoni (forma eminente dell'odierna "guerra culturale"). Per giunta, reagendo contro questi tentativi di destabilizzazione sul proprio territorio, un popolo rischia di restare preso nel meccanismo di guerriglie e controguerriglie, come il Libano degli anni recenti.

Appare evidente, peraltro, che la trasformazione dei paesi a demografia declinante e frontiere porose in ostaggi potenziali si accompagna quasi ineluttabilmente a quello che chiamerei uno spostamento delle frontiere verso l'interno. Diventate eccessivamente permeabili a popolazioni alquanto lontane per razza, cultura o interessi geostrategici, le frontiere *si ricreano all'interno* del territorio d'immigrazione. Queste nuove frontiere sono abitudinarie ma poco permeabili, e isolano delle *enclaves* diventate quasi extraterritoriali (l'espressione non appare esagerata quando si pensa che di recente si è dovuto far ricorso a consoli di paesi non-europei per ristabilire l'ordine in certi quartieri delle nostre grandi città). Immancabilmente, si pongono alcuni interrogativi. Cosa ci si guadagna a lasciare che — a causa di un'immigrazione massiccia

e non selettiva — si costituiscano focolai d'irredentismo sul proprio suolo? I gravi conflitti tra le popolazioni di queste *enclaves* e gli autoctoni non accumulano le violenze tipiche delle guerre interstatali, civili, razziali e di religione? Quello che rischia di accadere negli Stati Uniti nei prossimi decenni in caso di antagonismi tra questo paese e taluni popoli dell'America centrale (o di altre parti del mondo) potrebbe, da questo punto di vista, rivelarsi istruttivo.

Va da sé che questa costituzione di *enclaves* non contribuirebbe a favorire il necessario dialogo fra i popoli europei e i paesi d'origine della recente immigrazione massiccia. Per giunta, una siffatta evoluzione potrebbe suscitare, in una parte della gioventù europea, il risveglio di un "integralismo", o per meglio dire di un "controintegralismo" mirante in particolare a "decolonizzare" i nostri paesi. Non è escluso che alcuni degli odierni antirazzisti, una volta aperti gli occhi, si rivelino un domani, da nuovi convertiti, i più fanatici sostenitori di una eventuale "Riconquista".

È possibile inoltre che un certo numero di giovani dell'Europa occidentale, anche se sono ideologicamente molto lontani dal marxismo, finiscano con l'adottare, per disperazione, *slogans* del genere « meglio rossi che neri » o simili. Considerando che le guerre hanno provato a sufficienza i loro paesi nel XX secolo, e supponendosi obbligati a scegliere tra due mali, la « libanizzazione » e la « finlandizzazione », quei giovani sarebbero infatti tentati di ragionare in questo modo: "libanizzata", anemicizzata e paralizzata da continui disordini etnici, l'Europa dell'Ovest finirebbe in ogni caso con l'essere "finlandizzata", mentre invece, accettando la « finlandizzazione » (che implicherebbe un ripiegamento su se stessa) si garantirebbe una possibilità di sfuggire alla « libanizzazione » (e a una nuova guerra tra paesi europei).

Se vogliamo evitare che ragionamenti disperati di questo genere appaiano un giorno sensati, se auspichiamo che i nostri discendenti non debbano disprezzarci per la nostra cecità o viltà, dobbiamo — senza rifiutare il dialogo con il resto del mondo — affermare serenamente la nostra "preferenza per l'Europa". « Arricchirci delle nostre differenze »? Certo, ma innanzitutto fra europei. Perché l'Europa sarà in grado di arricchire dei propri tratti distintivi gli altri continenti, e di stabilire con essi relazioni franche, fondate sul rispetto delle rispettive peculiarità, solo rimanendo etnicamente e geopoliticamente europea. La costruzione dell'Europa dei popoli è un compito esaltante ma arduo. L'ossessione antirazzista non può che complicarlo inutilmente e pericolosamente.

NOTE

[1] Gli individui di una stessa razza possono anche condividere una cultura (lingua, usi e costumi, valori, religione, istituzioni, ecc.), ma questa identità culturale non è necessariamente implicita nell'idea di razza. Si tende oggi ad utilizzare il termine « etnia » per designare una comunità di individui *uniti* — e *distinti* dai gruppi vicini — *dalla* cultura (e quindi, molto spesso, dalla storia dei loro ascendenti). Il termine « etnia » è stato forgiato dal fondatore dell'antroposociologia, il francese (all'epoca socialista) GEORGES VACHER DE LAPOUGE. Il quale affermava, nella sua opera principale *Les sélections sociales* (Fontemoing, Paris 1896, p. 10), che per designare una comunità costituita da individui che condividono una stessa « cultura, [...] sottoposti alle stesse influenze mesologiche, alle stesse cause di selezione, [...] popolo, nazione, nazionalità sono termini [...] impropri ». Ed aggiungeva: « Ho proposto etne o etnia, vocaboli fra cui il primo è più corretto, il secondo più facile da pronunciare ». (Su questo autore, cfr. il mio articolo *Le sang, le sens et le travail: Georges Vacher de Lapouge, darwiniste social, fondateur de l'anthroposociologie*, « Cahiers Internationaux de Sociologie », vol. LXXIII, 1982, pp. 323-343).

Così come i termini « razza » ed « etnia » non sono intercambiabili, le espressioni « razzismo » ed « etnocentrismo » non devono essere confuse. Nel presente articolo, definisco *etnocentrismo* la propensione a privilegiare a priori (ma non sistematicamente) i membri della propria comunità etnica e a giudicare (favorevolmente o sfavorevolmente) i valori specifici degli altri gruppi rapportandoli a quelli della propria comunità. Questa definizione non implica in nessuna misura che le altre etnie o le loro culture vengano svalutate. Disprezzare sistematicamente i membri, i valori o le istituzioni delle comunità straniere non significa dunque, a mio giudizio, esprimere etnocentrismo bensì *xenofobia* o *sciovinismo*.

[2] « Non si entra per decreto né in una famiglia né in una nazione. Il sangue che ci si porta nelle vene nascendo, lo si conserva per tutta la vita. L'individuo è schiacciato dalla sua razza, e non è niente. La razza, la nazione sono tutto » (GEORGES VACHER DE LAPOUGE, *L'Aryen. Son rôle social*, Fontemoing, Paris 1899, p. 511).

[3] « Fra popoli di mentalità troppo diversa, [gli incroci] sono disastrosi. L'unione dei bianchi con dei neri, degli indù o dei pellerossa non dà altro risultato che la disgregazione, nei prodotti di tali unioni, di tutti gli elementi di stabilità dell'anima ancestrale senza crearne di nuovi. [...] Perché una nazione possa formarsi e durare, bisogna che essa si sia costituita lentamente, attraverso la graduale mescolanza di razze poco diverse, incrociatesi costantemente, viventi sullo stesso suolo, soggette all'azione degli stessi ambienti, aventi le stesse istituzioni e le stesse credenze » (GUSTAVE LE BON, *Lois psychologiques de l'évolution des peuples* [1894], Alcan, Paris 1927[11], pp. 8 e 64).

« Non mi potrò mai stancare di insistere sulla necessità, o quantomeno l'utilità, delle mescolanze di sangue. [...] I difensori della razza hanno nuociuto alla loro causa disconoscendo proprio l'importante legge delle mescolanze. Sono caduti nell'errore che consiste nel postulare la "razza pura" in sé [...] Se ad esempio la razza attica "sovrabbondantemente" dotata, la razza romana prodigiosamente accorta e forte, nascono dalla mescolanza di diverse varietà, si può constatare che tali varietà sono strettamente apparentate fra loro, e nobili, e pure, e che inoltre, tramite la costituzione di Stati, si isolano per secoli dal resto del mondo, cosicché hanno il tempo di amalgamarsi in un tipo nuovo e solidamente fissato » (HOUSTON STEWART CHAMBERLAIN, *La genèse du XIXe siècle* [1899], tr. francese Payot, Paris 1913, pp. 380 e 385.

[4] Lo stesso Karl Marx, in un breve brano raramente citato del *Capitale* — redatto fra il 1864 e il 1875 — scriveva che lo sviluppo economico « dipende naturalmente dalle circostanze favorevoli, da attitudini razziali innate, ecc. » (*Oeuvres*, II, edizione curata da MAXIMILIEN RUBEL, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1968, p. 1403).

[5] « Tra i popoli aristocratici, le famiglie restano per secoli nella medesima condizione, e spesso nel medesimo luogo. Ciò rende, per così dire, tutte le generazioni contemporanee. Un uomo conosce quasi sempre gli avi e li rispetta; crede di scorgere già i bisnipoti e li ama. Assume volentieri dei doveri verso gli uni e gli altri, e gli capita di frequente di sacrificare i propri personali piaceri a quegli esseri che non sono più o che non sono ancora. [...] Tra i popoli democratici [...], la trama dei tempi si spezza in ogni momento, e le vestigia delle generazioni si cancellano. Si dimentica facilmente chi ci ha preceduto e non si ha alcuna idea di chi ci seguirà. Interessano solo i più prossimi » (ALEXIS DE TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, vol. II [1840], Garnier-Flammarion, Paris 1981, pp. 125-126).

[6] Ho rinunciato a trarre dal magma discorsivo "antirazzista" esemplificazioni degli argomenti che presento qui in maniera schematica, accompagnandole con alcune riflessioni personali, messe fra parentesi.

[7] ADOLF HITLER, *Mein Kampf* [1925-1927], tr. francese Nouvelles Editions Latines, Paris 1934, p. 640: l'intera citazione è sottolineata dall'autore).

APPENDICE

RAZZISMO E DIFFERENZE: LA FORZA DEL PREGIUDIZIO

ALAIN DE BENOIST

Il libro che Pierre-André Taguieff ha pubblicato sul razzismo, intitolato *La force du préjugé* (La Découverte, Paris 1988), vuol essere un lavoro di « esigente riflessione ». E in effetti lo è. Si tiene a debita distanza dagli *slogans* e dai pregiudizi e rifiuta ogni discorso "utilitarista" (il discorso che "bisognerebbe" fare tenuto conto delle sue presunte virtù o perché il discorso inverso "farebbe disperare" il campo con il quale l'autore si identifica). Cerca di situare il dibattito, per quanto possibile, al di fuori di quello che Pierre Legendre ha chiamato lo « spazio dogmatico ». Modo di procedere tanto più necessario in quanto il razzismo rimane, dice Taguieff, un concetto « oscuro », il cui tentativo di delucidazione « si scontra fatalmente con il blocco predisposto da oltre un secolo in Europa dalla vulgata antirazzista ». L'opera tuttavia non prende in esame le dottrine razziste, nel senso proprio del termine, e meno che mai i comportamenti (che il sociologo si guarderà bene dal confondere con gli atteggiamenti mentali o le opinioni). Voluminosa nosografia dei diversi tipi di razzismi e antirazzismi, essa si presenta piuttosto nelle vesti di un contributo alla storia delle idee e delle parole, il tutto collocato nel contesto di un chiarimento filosofico di alto livello.

È peraltro, se è lecito impiegare questo termine, un saggio fortemente "revisionista", dal momento che l'autore si propone di contestare, fra l'altro, l'idea corrente secondo cui « il razzismo è essenzialmente una *teoria delle razze, distinte e diseguali*, definite in *termini biologici*, e in eterno conflitto per il dominio del mondo ». A dire il vero, Taguieff non contesta che il razzismo sia *anche* (soprattutto?) questo, ma afferma l'esistenza, accanto a questo razzismo "classico", di un "razzismo" assolutamente diverso, razzismo che definisce appunto *differenzialista*, il quale non si richiamerebbe né alla bioantropologia né alla teoria dell'ineguaglianza delle razze, e neppure al concetto di razza, ma sarebbe innestato su una base « culturalista » e sull'affermazione del *diritto alla differenza*. Questa valorizzazione della differenza potrebbe essere effettuata in maniera autodifferenziale (affermazione della propria identità) o eterodifferenziale (affermazione della differenza dell'Altro). Invece di negare l'Altro o di offrirne un'immagine peggiorativa, rifiutando di riconoscerne la differenza, questo "razzismo differenzialista", funzionando « al di fuori della biologia » per via di *assolutizzazione* delle eredità specifiche o delle eredità differenziali, tesserebbe un'apologia *interessata* delle differenze culturali, conferendo ad esse un'importanza tale da farne delle barriere quasi insu-

perabili. I gruppi umani si troverebbero così trasformati in « quasi-specie », con l'effetto di legittimare un'esclusione discendente per via logica dall'impossibilità di comunicare. L'eterofilia (assolutizzazione « integralista » della differenza) equivarrebbe perciò all'eterofobia (rifiuto della differenza), o quantomeno rischierebbe di sfociare nei medesimi risultati.

Di fronte a questa coppia formata dal razzismo classicamente eterofobico e dal "razzismo differenzialista", anche l'antirazzismo presenterebbe un duplice volto, nella misura in cui si rifarebbe costantemente a due tradizioni opposte: una classicamente egualitaria (individualistico-universalista), l'altra essa pure differenzialista (tradizional-comunitarista). Taguieff non trova quindi difficoltà nell'evidenziare che, come il neofemminismo contemporaneo — che pure non ha mai superato la contraddizione tra un femminismo differenzialista (promozione positiva della femminilità) e un femminismo identitario-egualitario (minimizzazione o negazione della differenza tra uomini e donne) —, l'antirazzismo moderno svolge un discorso profondamente ambiguo, essendo la richiesta di "mescolanza" per natura incompatibile con l'esigenza antirazzista di rispetto delle differenze (quando quest'ultima non si riduce alla richiesta di un'eguaglianza di diritti per tutti i gruppi, nel qual dei casi è in realtà una rivendicazione egualitaria, essendo la valorizzazione della differenza assunta soltanto come supporto di quella che, in ultima istanza, si presenta come una valorizzazione della rassomiglianza). Taguieff afferma infine, al di là di questa contraddizione ma in gran parte a causa di essa, che di fronte al « neorazzismo differenzialista », l'antirazzismo, abituato a pronunciare l'elogio della differenza, non può che trovarsi « senza voce », che di conseguenza si condanna a rimanere puramente « commemorativo » e « incantatorio », e addirittura che, nella misura in cui non riesce a far evolvere il proprio discorso, non può che costituire un « ostacolo » per un'analisi in profondità della situazione. Di fatto, se razzismo e antirazzismo si richiamano parallelamente al diritto alla differenza, quello che li distingue rischia fortemente di scomparire, almeno in apparenza, dato che la loro contrapposizione dipende solamente dagli scopi reconditi che ciascuno dei due campi imputa all'altro, con un atteggiamento che apre la porta a tutti i processi alle intenzioni: « Razzismo e antirazzismo rischiano di qualificare delle posizioni discorsive diventate ormai indistinguibili, dal momento che ammettono il medesimo valore primario e positivo, la differenza, e la sacralizzano mimeticamente ».

Questo approccio teorico proposto al lettore pone, beninteso, numerosissimi problemi, che sono tanto più acuti e difficili da trattare in quanto, come lo stesso autore sottolinea, il "razzismo" viene oggi visto frequentemente come una raffigurazione del « male assoluto », vale a dire come una sorta di "frontiera" che separa alla luce dell'ideologia dominante la sfera della legittimità discorsiva da quella dell'illegittimità: « Occorre che un nemico che incarna il male assoluto venga posto fuori dal cerchio consensuale perché questo possa legittimarsi ». E ancora: « Dalla fine della seconda Guerra mondiale, l'etichetta *razzista* è un potente strumento di delegittimazione di qualunque avversario nella guerra ideologica »; è un « operatore *consensuale* di squalifica di un avversario ». Si può peraltro trarne la conclusione che, per questo motivo, sarebbe il caso di accettare solo con estrema reticenza l'attribuzione unilaterale della qualifica di "razzista". Se una simile definizione è, nel mondo occidentale attuale, fondamentalmente *delegittimante*, è chiaro che il suo uso diventa estremamente *redditizio*. Siamo ancora una volta alla porta aperta a tutti i processi alle intenzioni. Il problema che ci si pone è allora, ovviamente, quello di capire se il "razzismo differenzialista" di cui Pierre-André Taguieff si sforza di tracciare i contorni corrisponda a una qualche realtà e se l'atteggiamento che descrive con questo termine meriti la qualifica che gli viene attribuita.

Facciamo, prima ancora di addentrarci nella questione, una duplice concessione. Senza accettare la definizione, a nostro avviso troppo estensiva, che l'autore dà del razzismo (col rischio di adoperare il termine per descrivere qualunque fenomeno di esclusione, di allergia all'Altro o persino di semplice ostilità, se divenuta sistematica), ammettiamo che si possa, in mancanza di meglio, parlare di *razzistizzazione* quando ci si trova di fronte ad un'ideologia o a un discorso che legittima l'opposizione di un gruppo nei confronti di un altro con affermazioni tendenti ad essenzializzare, a rendere perenni (quasi che si trattasse di dati "naturali" e immutabili) i caratteri reali o presunti del gruppo avverso. L'unione di tre criteri — la categorizzazione fissa degli individui, l'assolutizzazione delle differenze collettive e la loro naturalizzazione — può effettivamente caratterizzare la « razzistizzazione ». Va notato comunque che una « razzistizzazione » di questo tipo fa quasi automaticamente la sua comparsa in tutte le situazioni di conflitto, quale che ne sia la natura: in una guerra classica, la sola appartenenza all'esercito avversario giustifica il fatto che un qualunque individuo venga considerato un nemico; la prima caratteristica dello stato di ostilità è che ciascuno dei membri di un fronte considera gli avversari *prima di tutto* come dei *rappresentanti*, dei "campioni" della collettività avversa. Si deve per questo parlare di "razzismo"?

Ammettiamo inoltre, da un altro canto, che l'affermazione del diritto alla differenza possa essere utilizzata *strategicamente*, per eufemizzazione, ritorsione, ecc., per mascherare una reale volontà di esclusione. Riconoscere questo non è tuttavia nient'altro che una banalità. Questo è vero in *qualsiasi* discorso. Tutti i discorsi possono essere menzogneri, e ogni modo di agire che mira ad un determinato obiettivo può cercare di legittimarsi o di rendersi accettabile ricorrendo a formule propagandistiche o a pseudorazionalizzazioni. Ma non si scrive un libro di settecento pagine per enunciare una simile banalità. Il cattivo uso che si fa di un'idea discredita l'uso, non l'idea.

Da questo punto di vista, l'argomentazione dell'autore sembra a volte dipendere proprio da un processo alle intenzioni. Quando egli scrive, ad esempio, che l'affermazione del diritto alla differenza è un incitamento all'« *apartheid*

generalizzato », non offre in alcun punto la dimostrazione di quello che sostiene. Lo stesso accade quando ripete: « Ognuno a casa sua, l'apartheid per tutti. Questa è l'affermazione centrale, tanto più subdola in quanto non sempre lo è, del neorazzismo differenzialista ». In verità, di una « affermazione centrale » di questo tipo — « tanto più subdola in quanto non sempre lo è » (?) —, Taguieff non stabilisce assolutamente la realtà. Una cosa è dire che un sostenitore dell'« apartheid generalizzato » può in talune circostanze servirsi di un discorso "differenzialista" per mascherare o sfumare la sua reale preferenza; un altro dimostrare che un siffatto discorso ha necessariamente, in chi lo enuncia, lo scopo, o il risultato intrinseco, di sfociare nella situazione descritta. Nei brani che abbiamo or ora citato, l'autore si limita ad attribuire un'intenzione sotterranea a un discorso, dopodiché la fa passare per quel che non è, cioè per un *fatto*. È un classico gioco di prestigio.
In realtà, dire che è necessario mantenere e difendere le identità collettive, sia in quello che esse hanno di immutabile sia nei loro elementi transitorii, può anche dipendere dalla convinzione che mantenere tali differenze sia la condizione essenziale del dialogo e dello scambio. Questa è comunque la nostra opinione. Il dialogo con l'Altro implica che ci sia un Altro, altrimenti lo scambio avviene continuamente fra entità identiche e si riduce ad un monologo a due voci. Inoltre, affermare che ogni popolo ha un diritto imprescrittibile ad avere una propria sede non implica che in quella sede ci si debba rinchiudere e non vi si possa ricevere nessuno. Ritenere preferibile (ed inevitabile) l'esistenza di frontiere non significa che non si abbia il diritto o l'intenzione di valicarle in determinate occasioni. Teniamo conto anche della pluralità di significati dipendente dal contesto. Un enunciato come « Bisogna difendersi dalla presenza straniera » acquista un senso assai diverso se viene profferito dal capo di un partito che fa della xenofobia la sua ragione sociale o da un partigiano in una situazione di occupazione straniera (che può rivestire forme diverse). La decolonizzazione è stata realizzata in nome del diritto dei popoli a disporre di se stessi, stabilendo che la loro differenza collettiva era irriducibile all'identità del colonizzatore, e tale diritto è stato legittimamente considerato superiore alle inclinazioni individuali. Non per questo la decolonizzazione si è trasformata nell'« *apartheid* generalizzato ». È necessario poi superare lo scoglio delle astrazioni pure. La differenza è un concetto astratto, ma è un concetto che rimanda a realtà umane estremamente concrete: l'Altro nella sua personalità carnale e spirituale, come portatore di ciò che lo rende specifico nella sua presenza nel mondo. Rispettare la differenza significa in primo luogo rispettare il *diverso*, colui che differisce nell'esistenza vissuta di tutti i giorni. È un atteggiamento del genere è incompatibile con l'esclusione sistematica e il rifiuto indiscriminato.

Pierre-André Taguieff dà infatti per scontato che il discorso del diritto alla differenza escluda qualsiasi riferimento all'universale (torneremo più in là su questo punto) e riproponga l'assoluto a livello dei gruppi umani (culture,

popoli, ecc.). La differenza culturale sarebbe in tal caso « assolutizzata » e i gruppi trasformati in quasi-specie rigorosamente incapaci di comunicare fra loro. Ma chi lo ha mai detto? Chi ha mai scritto che non esiste alcuna possibilità di comunicazione fra tutti gli uomini? Chi ha mai negato le evidenze del buonsenso? Chi ha mai detto o scritto, richiamandosi ad una prospettiva differenzialista, che « irriducibili, incomparabili e inassimilabili, i tipi umani che differiscono non possono inoltre comunicare fra di loro, né in fatto né in diritto », come afferma Taguieff? Si ha l'impressione che in questo caso l'autore caricaturizzi una posizione all'unico scopo di poterne mostrare ad ogni buon conto l'assurdità... che egli le attribuisce. Che senso ha rimproverare ai sostenitori del « differenzialismo » di respingere l'universale, e quindi l'assoluto, e *nel contempo* accollare loro l'intenzione di elevare le differenze ad assoluto? Tutti sanno che non esiste la differenza presa a sé stante. Per definizione, si è diversi solo *in rapporto* all'Altro. La differenza si presenta quindi come un dato relativo per eccellenza, che implica la somiglianza come quadro di fondo in cui inserirsi. Non si può accusare una persona contemporaneamente di trasformare un relativo in assoluto (cosa che, nella circostanza, non avrebbe alcun senso) e di ignorare l'assoluto! Ancora una volta, una cosa è riconoscere che la differenza culturale limita in una certa misura la comunicazione, e tanto più la limita quanto più la distanza culturale (nozione familiare a tutti gli etnologi) è grande e non è compensata da un sapere, una volontà di conoscere o quantomeno uno sguardo attento a quel che è diverso, constatazione che sembra banale dal momento che possiamo sperimentarla tutti i giorni viaggiando per il mondo. Un'altra è affermare o la possibilità di una comunicazione totale o la sua radicale impossibilità. Ci pare che veda meglio Claude Lévi-Strauss quando si preoccupa di distinguere il razzismo dagli « atteggiamenti normali, persino legittimi e in ogni caso inevitabili » che creano una « incomunicabilità relativa » tra le culture, e scorge in quest'ultima « il prezzo da pagare affinché i sistemi di valore di ciascuna famiglia spirituale o di ciascuna comunità si conservino »...

Partendo dall'idea che il differenzialismo presupporrebbe un'incapacità delle culture e dei popoli di comunicare fra di loro, Taguieff giunge al punto di affermare che esso rischia, per tale motivo, di suscitare massacri ancora peggiori di quelli prodotti dal « razzismo classico ». La sua argomentazione è la seguente: il razzismo classico, come quello che storicamente è associato, ad esempio, alla logica coloniale, ha perlomeno il merito di implicare l'esistenza di una *relazione*. Per quanto contestabile possa essere la stratificazione socio-etnica che ne risulta, questa logica resta il più delle volte ancora "umana", dal momento che ogni gerarchia è prima di tutto una forma di *inclusione* (si vedano le tesi di Louis Dumont in materia). Nel caso del razzismo differenzialista, invece, è tanto più facile finire nella negazione totale dell'Altro, e nel suo eventuale sterminio, in quanto viene negata subito qualunque *comune misura*, cioè la possibilità stessa di una relazione, anche gerarchica, fra le cul-

ture e i popoli. Un'affermazione di questo genere è in realtà una mera speculazione intellettuale. Essa implica infatti non solo che si dia per scontata una totale incomunicabilità fra i gruppi umani (ma, ripetiamolo, chi lo ha mai sostenuto?), ma anche che si legittimi un'azione ostile, o addirittura radicalmente ostile, verso l'Altro a causa della sua sola alterità, cosa per l'appunto impossibile in una prospettiva differenzialista, che si basa innanzitutto sul rispetto della differenza e del differente e sul rifiuto di qualsiasi tematica interculturale inegualitaria. Nel peggiore dei casi, l'integralismo della differenza potrebbe condurre all'ignoranza, all'indifferenza, alla discriminazione; non al dominio o allo sterminio. Dal canto loro, i popoli colonizzati avrebbero sicuramente preferito non essere mai colonizzati ma lasciati liberi di decidere autonomamente il proprio destino, anche se questa fosse stata la conseguenza di un "integralismo della differenza", senza essere assoggettati e vedersi negata la loro personalità dai colonizzatori. Forse si dirà che un integralismo di questo genere non esclude l'etnocentrismo. Può darsi. Ma l'etnocentrismo diventa pericoloso solo quando indossa la maschera dell'universalità che lo porta al proselitismo (si mettano a confronto, da questo punto di vista, l'etnocentrismo occidentale e l'etnocentrismo "selvaggio", che ha se non altro il merito di lasciare gli altri in pace). Quando Taguieff scrive che l'elaborazione del discorso "neorazzista" si caratterizza per un triplice passaggio, dalla razza alla cultura o all'etnia, dall'ineguaglianza alla differenza, dall'eterofobia all'eterofilia, è evidente che quest'ultimo punto basta a creare un dubbio. Come può una *filia*, senza venir meno ai propri principii, sfociare in un'azione diretta contro l'Altro? L'esperienza storica, da questo punto di vista, è eloquente. Si è mai ucciso per eterofilia? Sterminato in nome del rispetto delle differenze?

Viene da chiedersi d'altro canto perché, in definitiva, l'autore continui a far uso del termine « razzismo », che per sua stessa ammissione è « mal costruito » e viene impiegato con una risonanza polemica che reca pregiudizio a ogni vero dibattito. (Noi distinguiamo qui fra il razzismo, che rimane a nostro giudizio l'ideologia dell'ineguaglianza tra le razze, e la « razzistizzazione », che, come abbiamo già detto, si può prudentemente ammettere sia implicata in fenomeni di esclusione, xenofobia o sistematica ostilità). Taguieff corre infatti il rischio di raccogliere sotto una stessa etichetta una moltitudine di procedure di esclusione, quando viceversa tutti i suoi sforzi mirano a a mostrare che la parola rinvia a cose fondamentalmente diverse. Albert Memmi ha proposto di riservare il termine razzismo all'esclusione su base biologica e di utilizzare negli altri casi il termine eterofobia. Taguieff parla, invece, di « naturalizzazione culturalista delle differenze ed identità collettive ». L'allusione è facilmente comprensibile: le differenze culturali possono effettivamente essere rappresentate in maniera stereotipata, sotto l'angolazione del solo "tipo" biologico, ecc. Ciononostante, per qualunque persona seria, una naturalizzazione di questo genere non costituisce problema, nella misura in cui, appunto, il dato culturale non possiede il carattere immutabile dell'elemento

naturale. Il *transfert* è quindi sempre estremamente difficile. Al limite, una "naturalizzazione" così concepita può avere valore di *razzistizzazione*. Ma difficilmente di razzismo.

Taguieff scrive inoltre che il discorso differenzialista tratta le identità collettive come individui. In questo ci può essere una parte di verità — un certo nazionalismo, ad esempio, si limita a sostituire un « noi » all'« io » che costituisce il soggetto centrale nel discorso individualista-liberale. Ma al di là di questa constatazione banale, si cade subito nel sofismo. Per riprendere i termini di Dumont, se seguissimo l'autore su questo punto, dovremmo ritenere che le società oliste non siano meno individualiste delle stesse società individualiste. E ci troveremmo in una piena assurdità. Le cose si chiariscono invece se consideriamo che il differenzialismo si colloca semmai in una prospettiva antiriduzionista, in cui il corpo sociale è visto come un insieme, un tutto dotato di caratteristiche proprie inesistenti a livello individuale.

Ma torniamo all'essenzialismo. Secondo Pierre Bourdieu, « ogni razzismo è un essenzialismo », cioè implica una percezione e/o una rappresentazione di un gruppo attraverso un tipo immutabile di cui i membri del gruppo vengono considerati, identicamente, semplici rappresentanti (o poco meno). La percezione viene in tal modo ricondotta allo *stereotipo*, ben al di là della parte di verità che esso può contenere, perlomeno a titolo statistico. Taguieff stesso scrive: « L'individuo viene considerato solo come un qualunque rappresentante del tipo, che è l'unico ad esistere realmente [...] L'individuale viene trattato come campione di un tipo razziale, e di conseguenza negato in quanto tale ». Ma questo essenzialismo è caratteristico soltanto del razzismo? In che cosa differisce da quell'essenzialismo altrettanto sistematico che si esprime nel giudicare o trattare l'individuale solo come "campione" della specie umana? Il razzismo vede il gruppo attraverso l'individuo. Fare del gruppo un assoluto, fare dell'individuo un assoluto, fare dell'umanità un assoluto: dov'è la differenza? E se nell'ordine delle cose umane non esistesse alcun assoluto? Non c'è forse una componente essenzialista nell'universalismo, che si manifesta ogni volta che si parla di un uomo in sé, di un "campione" del genere umano, lasciando da parte sia le sue caratteristiche individuali sia quelle che discendono dalla sua appartenenza ad uno o più gruppi? D'altronde, se l'individuo deve essere considerato prioritario rispetto alla comunità a cui appartiene, per quale ragione non si deve considerare la comunità prioritaria rispetto all'umanità?

Il differenzialismo rifiuta per principio la considerazione inegualitaria delle culture, opponendosi su questo punto al razzismo e all'etnocentrismo, che manifestano una propensione irresistibile a classificare le razze, le etnie o i popoli in una prospettiva gerarchica, secondo criteri che rinviano immancabilmente alla specifica appartenenza di chi li enuncia. Questo è anche il punto di vista classico dell'etnologia contemporanea, che smentisce l'idea di una "graduazione" (intellettuale, culturale, politica, economica o sociale) dell'umanità,

graduazione che va dai "primitivi" ai "civilizzati" (o ai "più sviluppati") e vede nei popoli e nelle culture altrettante modalità "regionali" di presenza collettiva nel mondo. Eppure, assai curiosamente, l'autore contesta con vigore questo punto di vista « non inegualitario ». « Il riconoscimento dell'Altro », scrive, « non può essere che gerarchico ». La sua argomentazione è, in questo caso, che ogni differenza viene inevitabilmente interpretata come differenza di valore, e richiama quindi una gerarchia. L'affermazione dell'eguale valore di tutte le culture sarebbe « un'assurdità assiologica: il valore esiste solo nella differenza di valore, che si esprime come gerarchia tra i valori ». Proclamare l'« eguaglianza nella differenza » significherebbe dunque ipotizzare la possibilità di formulare un giudizio di valore senza distinguere tra ciò che vale e ciò che non vale. Su questo punto, Taguieff rimanda a Louis Dumont, il quale in effetti scrive, in sostanza, che il tema dell'« eguaglianza nella differenza » appartiene più o meno allo stesso ordine dell'idea di un cerchio quadrato. Il suo punto di vista non è però meno paradossale e gravido di conseguenze. L'idea che qualsiasi differenza sia gerarchizzante, che « differenziare equivale a discriminare » è infatti un punto di vista che l'antirazzismo attribuisce generalmente al razzismo. D'altro canto se, come dice Taguieff, è assurdo « apprezzare senza preferire », non si capisce che cosa si possa obiettare, in quest'ottica, al principio della "preferenza nazionale", o addirittura al sistema indiano delle caste, che l'autore tende invece (a torto, a nostro avviso) ad assimilare al razzismo...

L'argomentazione utilizzata da Pierre-André Taguieff appare in realtà criticabile per vari aspetti. Salvo errore da parte nostra, Louis Dumont, quando fa le affermazioni sopra riportate, parla essenzialmente della variazione *intraculturale* (cfr. *Essais sur l'individualisme*, Seuil, Paris 1983, pp. 222-262): all'interno di una determinata società, il tema dell'« eguaglianza nella differenza » ha infatti un suono ingenuo, per non dire utopico, perché si riferisce ad una collettività particolare che, in quanto tale, è portatrice di criteri specifici al cospetto dei quali è possibile (eventualmente) classificare gerarchicamente gli individui che ne fanno parte; e ad ogni modo una simile gerarchia non può essere puramente lineare, data la molteplicità dei criteri. In un caso del genere, il punto di vista di Dumont secondo cui la gerarchia, all'interno delle società tradizionali, è prima di tutto una struttura di *inclusione* (e non di esclusione), appare perfettamente appropriato. Ma l'argomento in discussione non è questo. È quello della variazione *interculturale*. Ebbene, senza dimostrare la legittimità del suo modo di procedere, Taguieff opera una trasposizione dall'interindividuale all'interculturale, trascurando nel contempo ciò che rende questi due piani reciprocamente irriducibili, ovvero appunto l'inesistenza, nel caso della variazione interculturale, di un criterio paradigmatico che consenta di operare una classificazione gerarchica d'insieme senza rimandare ad un enunciatore particolare (etnocentrismo). Qui è dunque lui a giudicare le culture e i popoli come se fossero individui, cadendo nel rimprovero che per altri versi rivolge

al punto di vista differenzialista. Quanto alle sue opinioni sul valore, sono altrettanto criticabili. Certo, parlare di valore implica per definizione che ci sia qualche cosa che *non* vale: se tutto vale, niente vale. Ma non ne consegue che la comparazione gerarchica sia sempre possibile né, soprattutto, che ogni differenza debba essere interpretata come differenza di valore. Dire che un levriero è migliore di un bulldog per correre dietro a un coniglio è una cosa; dire che il levriero vale in sé più o meno del bulldog non ha alcun senso. Così come non esiste un criterio paradigmatico che consenta di dire che un bel cielo di primavera vale più (o meno) di una bistecca con patate fritte. Fare della differenza un valore positivo significa solamente fare della non-differenza un valore negativo o un contro-valore. (Va notato, peraltro, che l'affermazione del non-valore della differenza è *anch'essa* una gerarchizzazione nell'ordine del valore, così come l'affermazione del valore dell'eguaglianza implica una distinzione non egualitaria fra la classe degli enunciatori di eguaglianza e quella degli enunciatori di ineguaglianza). Infine, una domanda semplice: perché mai si dovrebbe pensare la differenza esclusivamente nell'ottica del valore, quando essa, a prescindere da qualunque giudizio se ne dia, è prima di tutto un fatto?

In un altro passaggio del suo libro, Pierre-André Taguieff fa sua l'ipotesi, avanzata da Robert Pagès e Gérard Lemaine, secondo cui il "nucleo centrale" di ogni razzismo risiederebbe nella *mixofobia*, ossessione che a sua volta sarebbe radicata in un universale « desiderio di omofiliazione fisica e culturale ». Tale desiderio si manifesterebbe nella volontà, consapevole o inconsapevole, di evitare ogni rottura di percezione, soprattutto visiva, fra i tratti caratteristici dell'ascendenza e/o dell'ambiente familiare e quelli della discendenza. Sotto l'effetto di questa fobia la "mescolanza" si troverebbe ad essere assimilata ad una "impurità". « Il mito del sangue-razza », scrive l'autore, è una variante del puro e dell'impuro ». È un'ipotesi che merita sicuramente di essere presa in considerazione, ed è stata peraltro frequentemente sviluppata, in particolare da Mary Douglas (*De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabous*, La Découverte, Paris 1981). Stupisce però constatare che Taguieff non dice una sola parola dei testi *fondatori* che sembrano aver portato al massimo livello (il livello metafisico e religioso) la legittimazione di questa fobia, facendone addirittura il riflesso di un'esigenza di Dio. Pensiamo ovviamente alla Bibbia, nella quale l'orrore assoluto delle mescolanze viene ad essere in un certo senso sacralizzato, o per meglio dire santificato. Tutto quello che è santo nella Bibbia è infatti *separato*; la santità (*kadoucha*) implica la separazione, la mescolanza equivale viceversa ad un'adulterazione, ad un'*impurità* (Nehemiah 13, 30), termine sinonimo di *interdizione*, espressione che corrisponde ad una simbologia di non-vita. Questa mixofobia vale nei più diversi campi: separazione dalle altre nazioni, rifiuto del matrimonio misto, proibizioni alimentari, ecc. L'idea direttrice è sempre quella della necessità di evitare l'« abominio » della mescolanza. « Io ho separato », dice il Dio della Bibbia. Da ciò l'affermazione di Léon Poliakov quando evoca « le

rigorose disposizioni emanate dalle leggi di Mosè contro le ibridazioni o i meticciati » (*De la Bible à l'éthologie*, in « Critique », agosto-settembre 1978). Ci piacerebbe conoscere l'opinione dell'autore su questa ideologia della « separazione », che interpreta sistematicamente la mescolanza come un'impurità. Vi si deve vedere una manifestazione del desiderio di « omofiliazione » che si situerebbe addirittura nel cuore del razzismo? Per fare un altro esempio analogo, in un articolo recente (*Les secrets de la sagesse*, in « L'Express », 8 aprile 1988), Alain Daniélou ha tessuto l'elogio del sistema indiano delle caste, che « permette a ciascun gruppo etnico di mantenere la propria identità, i propri costumi, le proprie credenze » ed ha inserito nel novero delle virtù di tale sistema la proscrizione del matrimonio misto, « la cui vittima è il figlio ». Questo rifiuto del matrimonio misto per ragioni culturali o religiose ha qualcosa a che spartire con il « razzismo differenzialista »? Sarebbe interessante sapere, in ogni caso, se ad avviso dell'autore esiste un criterio, ad esempio morale, che giustifichi la preferenza per l'esogamia piuttosto che per l'endogamia (o viceversa).

E ora veniamo all'antirazzismo. Il libro pubblicato da Pierre-André Taguieff si intitola *La forza del pregiudizio* (sottinteso: del pregiudizio razziale), e la sensazione che si prova leggendolo è che questa forza sia quasi invincibile. Nemmeno l'antirazzismo contemporaneo, ultima incarnazione della « critica radicale dei pregiudizi », pare riuscire a sfuggire alla sua influenza, soprattutto a causa della fede in una coscienza antirazzista vista come l'unica esente da pregiudizi (« Il pregiudizio più fondamentale consiste nella convinzione di non avere pregiudizi »). Taguieff descrive d'altro canto « l'idea programmatica di un mondo senza pregiudizi » come « una finzione che genera nefaste utopie » e compara questa utopia di un mondo senza pregiudizi a quella di un mondo senza frontiere (giacché le barriere geografiche e le barriere mentali si metaforizzano reciprocamente). Tuttavia non si pronuncia chiaramente sull'origine e sulla natura del pregiudizio. Albert Memmi e Vercors assicurano che è il razzismo ad essere "naturale" e l'antirazzismo no (il che non significa affatto scusare il razzismo: anche la malattia è naturale, così come il cattivo tempo). Anche su questo punto si sarebbe gradito sapere se secondo l'autore il pregiudizio razziale è un dato *naturale*, e se egli condivide, ad esempio, l'idea secondo cui la propensione al pregiudizio nella specie umana potrebbe essere spiegata dal fatto che alla diffidenza di principio verso lo sconosciuto, in origine, e verso lo straniero, in seguito, è stato attribuito un valore di sopravvivenza.

Comunque stiano le cose, questo libro, che pretende di essere innanzitutto una critica del razzismo, è anche una critica, di estrema virulenza, dell'antirazzismo e della sua "vulgata". Critica degli uomini: « Lo spazio antirazzista è ingombro di individui dallo spirito molle e dal cuore duro, che traggono vantaggio da una reputazione usurpata di cuori puri ». Ma anche e soprattutto critica delle idee, dato che, secondo l'autore, anche l'antirazzismo è giudicabile sulla base dei suoi principii. Taguieff segnala pertanto le « autorazzistizzazioni antirazziste », come il discorso che afferma la *superiorità* del nomadismo e dello sradicamento. Egli denuncia inoltre l'abituale *razzistizzazione* del razzista e del razzisteggiante (o presunto tale), visto come portatore di una malvagità assoluta, « cacciato dal genere umano così come si espelle un corpo estraneo », tanto che la sua sola esistenza giustifica il fatto che contro di lui si innalzino le barriere del Divieto: « Razzistizzare per punizione coloro di cui si stigmatizzano i comportamenti razzisteggianti è un paradosso che fa parte della quotidianità dell'antirazzismo, e uno dei suoi difetti ». Di certo si tratta di un'aporia di vecchia data (guerra ai fautori della guerra, nessuna libertà per i nemici della libertà, l'intolleranza non può essere tollerata, escludiamo chi vuole escludere, e così via), e Taguieff non ha torto nel ricordarci che può condurre al peggio. Ma si doveva arrivare al punto di scrivere che, perlomeno da questo punto di vista, « all'antirazzismo si attaglia, *meglio che al razzismo* [nostra sottolineatura], alla sua continua invenzione e alla sua condizione di esistenza, la definizione generale che esso dà del suo nemico designato »? Nel parallelo fra razzismo e antirazzismo, l'autore si spinge in effetti estremamente lontano (tanto più che, sempre facendo riferimento a Louis Dumont, vede in queste due concezioni dei rapporti sociali altrettante « varianti concorrenti » della medesima ideologia *moderna*). Il gioco di specchi sembra addirittura infinito. Taguieff afferma ad esempio che « l'antirazzismo si rivela, ad un'analisi minuziosa, "melmoso" tanto quanto il razzismo ». E scrive: « Discorsi dall'intenzione razzisteggiante e discorsi antirazzisti militanti si sono trovati ad usare gli stessi espedienti linguistici, a far ricorso alle stesse evidenze basilari e a mirare alla realizzazione degli stessi valori ». Il che lo porta a concludere sulla « diagnosi di un'inconsistenza delle posizioni cosiddette antirazziste e [sulla] previsione della loro inevitabile inefficacia, aggravata dalla messa in evidenza dei loro effetti perversi razzistoidi (emersione del "razzismo" antirazzista, diretto contro i presunti "razzisti") o razzistogeni (generazione di "anti-antirazzismi") ».

Dal momento che l'autore afferma di collocarsi nel campo dell'antirazzismo, si può, beninteso, considerare meritorio che egli non si sottragga alla necessità di far pulizia in casa propria. Ma ci si può anche porre qualche domanda. Se il razzismo e l'antirazzismo sono così simili come le affermazioni sopra riportate fanno pensare, se l'uno vale l'altro ed entrambi sono così deficitari sotto il profilo intellettuale, in nome di che cosa si può denunciare il razzismo? E perché bisogna scegliere di essere antirazzisti? La collocazione personale dell'autore rientra forse nella categoria dell'atto gratuito? Anche il suo fondamentale pessimismo, accentuato dalla convinzione che « il fondo dell'uomo è *cattivo*, che « la sua natura primaria è un misto di bassezza e di malvagità » è peraltro problematico. Se davvero si dovesse pronosticare l'« inevitabile inefficacia » delle « posizioni cosiddette antirazziste », che atteggiamento dovremmo assumere? In definitiva, poi, la critica del « razzismo diffe-

renzialista » accresce ulteriormente la difficoltà. Se rispetto della differenza e rifiuto della differenza vengono considerati equivalenti, se la xenofilia è vista non come il contrario ma come il sinonimo della xenofobia, l'antirazzismo entra in crisi. Taguieff propone di « tornare all'unica vera pedagogia, quella dell'esempio: mostrare dei tipi riusciti di esistenza scevra dal "razzismo" e dal suo doppio antagonista, l'antirazzismo ». Il guaio sta però proprio nel fatto che egli non cita *alcun* esempio a sostegno della sua affermazione.

Ritornando all'ossessione mixofobica, l'autore scrive che soltanto il « meticciato generalizzato » potrebbe estinguere il desiderio di omofiliazione che le fa da sostrato, ma aggiunge immediatamente che una "soluzione" di tal genere esigerebbe « il dominio di un regime totalitario che fosse un impero universale » e che, d'altro canto, si può anche « avanzare la pessimistica ipotesi che emergerebbero allora altri fattori ed occasioni di discriminazione ed intolleranza, essendo l'immaginazione umana quella che è e tendendo a trasformare la minima caratteristica in indizio, in segnale, in simbolo di minacciosa alterità ». Egli rimprovera peraltro all'antirazzismo contemporaneo di atteggiarsi a puro individualismo o a puro « specismo », tacendo sul « *fatto comunitario* »: « L'impotenza della vulgata antirazzista a pensare il collettivo definisce una delle sue debolezze politiche maggiormente confermate dall'osservazione socio-storica ». Se ne deduce, ovviamente, che Taguieff non cade nella medesima « *impasse* ». E in questo senso vanno certamente interpretate le sue affermazioni prodighe di elogi sulle « comunità mediatrici di universalità » e sull'interessante distinzione tracciata da Richard Marienstras tra « un'appartenenza dell'individuo alla specie umana, al di fuori di ogni mediazione, e un'appartenenza dell'individuo al genere umano, attraverso la mediazione rappresentata dalla sua appartenenza ad una determinata comunità ». Il problema è che allora non si capisce più bene in che cosa la posizione dell'autore si distingua da quella del « differenzialismo ». (Va altresì notato che la « comunità mediatrice di universalità » non è troppo lontana dalla definizione del nazionalismo data da Maurras). Ne risulta una nuova serie di interrogativi. Dove si ferma, secondo Taguieff, il carattere legittimo della difesa di un'identità collettiva? In che momento e in quali condizioni il « differenzialismo » diventa « razzista », e quando smette di esserlo? L'affermazione di un'identità implica necessariamente la negazione di un rapporto? E in caso di risposta affermativa, da quale momento in poi questa negazione diventa insopportabile? Fra il mantenimento di un'identità e l'instaurazione di un rapporto, che cosa è più morale e perché?

Al centro del problema rimane, in definitiva, il concetto di *universalità*. Interrogarsi sulla differenza implica anche porsi delle domande su quello che non differisce — sull'*in-differente* — e, nel contempo, su quello che è *universalizzabile*. Per Taguieff, « il razzismo eterofilo è fondamentalmente antiuniversalista: l'universale è ridotto ad essere semplicemente una macchina omogeneizzante, unificante, standardizzante ». Si può osservare immediatamente

che l'autore, perlomeno in questa frase, sembra giudicare intercambiabili i termini « universale » e « universalismo », a un punto tale che il rifiuto dell'*universalismo* implicherebbe automaticamente la negazione dell'*universale*. Questa posizione è però soltanto una petizione di principio. Neppure il razzismo, d'altro canto, è esente dall'universalismo, e l'etnocentrismo è sempre solo un particolarismo stirato sino a fargli raggiungere le dimensioni dell'universo. Storicamente parlando, l'affermazione « Siamo i migliori » ha significato generalmente: « Siamo i migliori rappresentanti del genere umano ». L'assioma di ineguaglianza sfocia in tal modo in un principio di universalità. Ad esempio, quando nel 1953 il supplemento al *Larousse du XXème siècle*, citato da Taguieff, crede ingenuamente di rifiutare il razzismo scrivendo che « sono stati popoli di origine molto composita a contribuire maggiormente al progresso della civiltà », esso continua ad enunciare, senza neppure rendersene conto, che esiste una sola « civiltà » possibile e nel contempo che esistono popoli superiori (i popoli « compositi ») e popoli inferiori in quanto al contributo che si ritiene gli uni e gli altri le abbiano arrecato. Se ci si pone in una prospettiva universalista e si riduce a tale prospettiva ogni considerazione dell'universale, è grande il rischio di tornare ad una nuova forma di razzismo, consistente o nel ritenere superiori le culture e le società che hanno (perlomeno in teoria) « il senso dell'universale più delle altre », o (come nel caso dell'*umanesimo* classico) nell'attribuire all'uomo un'essenza particolare e nel fare di tale essenza il modello di ciò che universalmente deve essere considerato umano, respingendo ovviamente tutto quello che non corrisponde al modello proposto. L'esigenza di universale può essere invece posta in tutt'altra maniera, non più nell'ottica del valore, che porta a fare del mondo un oggetto essenzialmente giudicabile sul piano morale, bensì nell'ottica di un disvelamento della verità dell'essere: atteggiamento che, rifiutando ogni cesura, ogni separazione, ogni strappo radicale all'interno dell'essere, rifiuta per ciò stesso l'idea di un'alterità assoluta, percepisce il mondo come *unione* senza *confusione* fra l'uno e il molteplice e professa di conseguenza un rispetto di principio verso tutti gli elementi di questa totalità.

Come si vede, *La force du préjugé* solleva un gran numero di domande fondamentali, che non sono tutte di ordine puramente teorico. Parecchie di tali domande rimangono aperte. Sarà forse lo stesso Pierre-André Taguieff, un giorno, a dar loro risposta, se ne avrà il tempo.

BIBLIOTECA COMUNALE DI MILANO

INDICE

Nota dell'editore . . . . . pag. 3

Alain de Benoist
Per una definizione del razzismo . . . . . » 7

Pierre-André Taguieff
Razzismo e antirazzismo: modelli e paradossi . . . . . » 43

André Béjin
Riflessioni sull'antirazzismo . . . . . » 79

Appendice
Alain de Benoist
Razzismo e differenze: la forza del pregiudizio . . . . . » 97